GOETTSBERGER

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

Herders
Theologische Grundrisse

EINLEITUNG
IN DAS ALTE TESTAMENT

VON

DR. JOHANN GOETTSBERGER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
MÜNCHEN



FREIBURG IM BREISGAU 1928
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

VON

DR. JOHANN GOETTSBERGER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

MIT 12 BILDERN AUF 4 TAFELN

FREIBURG IM BREISGAU 1928
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 11 Aprilis 1928

DR. SESTER, Vic. Gen.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Vorwort

Aus dem Unterricht hervorgewachsen, ist dieses Buch vorwiegend nach den Erfordernissen des Unterrichts angelegt. Die wichtigsten Leitsätze sind durch den Druck hervorgehoben, Beweistexte möglichst vollständig aufgenommen. Die reichlich, aber nicht erschöpfend beigegebene Literatur dient ebenfalls unterrichtlichen Zwecken, sei es, daß schon der bloße Titel von einer These Kunde gibt, oder daß Anregung zu weiter und tiefer greifenden Studien gegeben werden will, oder daß auch nur ein einzelnes bedeutsameres Werk oder eine Sammlung dem Studierenden bekannt gemacht werden soll. Dadurch, daß bei wichtigen Fragepunkten, soweit möglich, eine vollständige Aufzählung der Quellen und Fundorte erstrebt wurde, sollte dieser Grundriß bei mäßigem Umfang zu einem Handbuch am Arbeitstisch des Theologen werden, das nur bei schwierigeren und umständlicheren Forschungen zu andern Hilfsmitteln zu greifen zwingt. Neue Anschauungen wird man bei der großen Zahl der Einleitungswerke aus den letzten Jahren nicht erwarten dürfen. Am häufigsten mag eine eigene Auffassung in der Geschichte des Textes gefunden werden, die dann allerdings auch in Fragen der Literarkritik sich auswirken mußte. F. Wutz' Anregungen, die in dieses Kapitel einschlagen, halte ich für sehr ertragreich; ich habe sie deshalb in den einschlägigen Abschnitten berücksichtigt, ohne daß dies jene Leser stören müßte, welche hierin noch zurückhaltender sind.

F. Wutz hatte auch die Güte, die Korrektur mitzulesen. Für den gleichen Dienst und viele sachliche und stilistische Anregungen muß ich Herrn Kollegen Dr. B. Walde in Dillingen a. D. danken. Durch opfervolle Liebenswürdigkeit in der bibliothekkundlichen Fachberatung hat mich Herr Verwaltungsinspektor Dr. K. Böck an der Münchner Staatsbibliothek zum Schuldner gemacht.

Wenn der Benützer des Buches finden sollte, daß das Streben, sowohl nach der äußeren Form wie nach dem inneren Gehalt ein bequemes und zuverlässig unterrichtendes Hilfsmittel für das alttestamentliche Studium zu bieten, nicht ganz erfolglos geblieben ist, so gebührt für beides ein vollgerütteltes Maß von Verdienst der unermüdlichen Mitarbeit und Mitsorge des Verlags. Die Abbildungen mußten und konnten sich in bescheidenen Grenzen halten; für ihre Herstellung und Aufnahme sage ich noch besonderen Dank.

München, Ostern 1928. **J. Goettsberger.**

Inhalt

B. Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

II. Teil. Geschichte des atl Kanons.

III. Teil. Der Text des AT.

Tafeln.

Abkürzungen.

A. Biblische Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament u. ä.); atl = alttestamentlich.

Gn	Ezr, Esr	Sir (Eccli)	Jon
Ex	Neh	Is	Mich
Lv	Tob	Jer	Nah
Nm	Jdt	Thr (Lam, Klgl)	Hab
Dt	Est	Bar	Soph
Jos	Job	Ez	Agg
Jdc (Richt)	Ps, Pss	Dn	Zach
Rut	Prv (Spr)	Os	Mal
Sm	Koh (Eccle, Prd)	Joel	Makk (Mach)
Rg (Kg)	Ct (Hl)	Am	
Chr (Par)	Sap (Weish)	Abd	

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament u. ä.); ntl = neutestamentlich.

Mt	Kor (Cor)	Tim	Jo (Io)
Mk (Mc)	Gal	Tit	Jud (Iud)
Lk (Lc)	Eph	Phm	Apk (Apc, Offb)
Jo (Io)	Phil	Hebr	Ev, Evv = Evangelium, Evangelien
Apg (Act)	Kol (Col)	Jak (Iac)	
Röm (Rom)	Thess	Petr	

B. Verlagsorte.

B. = Berlin.
Brsl. = Breslau.
Frb. i. Br. = Freiburg im Breisgau.
Frb. i. S. = Freiburg in der Schweiz.
Gött. = Göttingen.
Ld. = London.
Lp. = Leipzig.
Mstr. i. W. = Münster i. Westf.
N. Y. = New York.
P. = Paris.
Pad. = Paderborn.
Tüb. = Tübingen.

In «Diss. B.» u. ä. bedeutet der Ort nicht zugleich den Verlagsort.

C. Zeitschriften, Bücher, Hss, Übersetzungen usw.

Stern (*) bezeichnet katholische Zeitschriften und Sammelwerke. Ziffer mit Jahreszahl bedeutet Bandzahl, hochgestellte arabische Ziffer Anzahl der Hefte im Jahr, hochgestellte römische Ziffer Anzahl der Bände im Jahr, «f.» am Schluß, daß die Zeitschrift noch regelmäßig forterscheint.

'A = Aquilasübersetzung.
Abh = Abhandlung(en).
AdW = Akademie der Wissenschaften.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures (Forts. von «Hebraica» [1^4(1884/85) bis 11(1894/95)])(12^4 bis 43[1927/28])f.

AmJTh = American Journal of Theology (1^4 [1897] bis 24 [1920]; dann in «The Journal of Religion» [1^6 bis 7] f. aufgegangen).
𝔄rab = Arabische Bibelübersetzung.
𝔄rm = Armenische Bibelübersetzung.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft (1^4 [1898] bis 24 [1926]) f.
*AtAbh = Alttestamentliche Abhandlungen (1^5 [1908] bis 11 [1927]) f.
𝔄th = Äthiopische Bibelübersetzung.
b. (vor Talmudtraktaten, z. B. b. Sanhedrin) = babylonisch (d. i. babylonischer Talmudtraktat).
*Bb = Biblica (1^4 [1920] bis 8 [1927]) f.
BC = Biblischer Commentar (s. u. S. 11).
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie (1^6 [1897] bis 31^{3-4} [1927]) f.
Bs = Bibliotheca sacra (1^4 [1844] bis 84 [1927]) f.
* BSt = Biblische Studien (1^{4-5} [1896] bis 22 [1928]) f.
BW = Biblical World ($1^{12, \text{II}}$ [1893]; seit 1920 mit «The Journal of Religion» [s. AmJTh] vereinigt).
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom AT (1. [1908] bis 25. Heft [1920]; N. [2.] F. 1. bis 11. Heft [1926] f.; 3. F. [Beitr. z. Wiss. v. A. u. NT] 1.—6. Heft [42. der g. R., 1926]) f.
* BZ = Biblische Zeitschrift (1^4 [1903] bis 18 [1928]) f.
*BZF = Biblische Zeitfragen (1^{12} [1908] bis 12 [1927]) f.
BZSF = Biblische Zeit- und Streitfragen (1^{12} [1905] bis 10 [1915/16]; Forts. s. ZSF).
BzZ = Byzantinische Zeitschrift (1^4 [1892] bis 26 [1926]) f.
𝔎 = Koptische Bibelübersetzung.
$𝔎^s$ = Koptisch-sahidische Bibelübersetzung.
CB = The Century Bible (s. u. S. 11).
* CSs = Cursus Scripturae sacrae (s. u. S. 11).
D = Deuteronomistische Pentateuchurkunde (s. u. S. 79).
* $D.^{11}$ = Denzinger, H., Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 11, quam paravit C. Bannwart S. J., Frb. i. Br. 1911 (^{12}1913, ^{13}1921, $^{14-15}$1922, $^{16-17}$1928).
E = Elohistische Pentateuchurkunde (s. u. S. 79).
EBK = Entscheidung der Bibelkommission (s. u. S. 115^3).
* EH = Exegetisches Handbuch zum AT (s. u. S. 11).
* Etrel = Etudes religieuses (43^{III} [1888] bis 70^{IV} [1898], bis 190 [1927]) f.
Exp = Expositor (6. S. $1^{12, \text{II}}$ [1900] bis 9. S. 7 [1927]) f.
ExpT = Expository Times (10^{12} [1898/99] bis 38 [1926/27]) f.
F. = (2., 3. usw.) Folge.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion u. Literatur des A u. NT (1. [1903] bis 17. Heft [1913]; N. F. 1. [1913] bis 24. Heft [41. der g. R., 1926]) f.
𝔊 ($𝔊^A$, $𝔊^ℵ$, $𝔊^B$, $𝔊^L$ $𝔊^T$) = Septuagintaübersetzung (mit Hss-Exponenten; in Nr. 202, 209 u. 261 $𝔊^L$ = $𝔊^{Lag}$ = Ausgabe von P. de Lagarde [s. u. S. 442]).
GdW = Gesellschaft der Wissenschaften.
GgA = Götting. gelehrte Anzeigen.
GHK = Göttinger Handkommentar (s. u. S. 11).
HDB = Hastings, J., Dictionary of the Bible (s. u. S. 12).
Hs, hsl = Handschrift, handschriftlich.
* HSAT = Heilige Schrift des AT (s. u. S. 11).
IcC = International critical Commentary (s. u. S. 11).
* IthQ = Irish theological Quarterly (1^4 [1906]) f.
j. (vor Talmudtraktaten, z. B. j. Sanh.) = jerusalemisch (d. i. jerusal. oder palästinischer Talmudtraktat).
J = Jahwistische Pentateuchurkunde (s. u. S. 79).
JbL = Journal of biblical Literature (1^2 [1881] bis 46^4 [1927]) f.
JqR = Jewish quarterly Review (1 [1889] bis 20 [1908]; N. S. 1^4 [1910/11] bis 17 [1926/27]) f.
JSoR = Journal of the Society of oriental Research (1^4 [1917] bis 12 [1928]) f.
JthSt = Journal of theological Studies (1^4 [1899/1900] bis 28 [1926/27]) f.
KAT = Kommentar z. AT (s. u. S. 11).

* Kath = Katholik ($1^{12, II}$ [1821] bis 40 [1843]; als «Katholische Kirchenzeitung» Jahrg. 1844—1849; N. F. 1 [1850] bis 62 [1889]; 3. F. 1 [1890] bis 36 [1907]; 4. F. 37 [1908] bis 40 [1909]; 4. F. 6 [1910] bis 21 [1918; = 98. Jahrg.]).
KeH = Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch (s. u. S. 11).
KHK = Kurzer Handkommentar zum AT (s. u. S. 11).
*KHL = Kirchl. Handlexikon, hrsg. von M. Buchberger, 2 Bde., München 1907/12.
KK = Kurzgefaßter Kommentar (s. u. S. 11).
* KL = Kirchenlexikon, hrsg. von J. Card. Hergenröther und F. Kaulen, 12 Bde., Frb. i. Br. 1882/1901.
* KwC = Kurzgefaßter wissenschaftlicher Commentar (s. u. S. 11).
𝔏 = Altlateinische Bibelübersetzung.
𝔐 = der massoretische Text, die Massora.
M^g, M^l = Migne, J. P., Patrologiae cursus completus, P. 1844—1866 (griechische, lateinische Serie; letztere ist nach der Seitenzahl der neu aufgelegten Bände [1854 ff.] zitiert).
MGWJ = Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums (1 [1851/52] bis 70 [= N. F. 34, 1926]) f.
Ms = Manuskript.
MvaG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (1^{3-6} [1896] bis 30 [1925]).
N. F. = Neue Folge.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift (1^{12} [1890] bis 38 [1927]) f.
N. S. = New Series, Nouvelle Série u. ä.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift (Forts. von TthT; 1^4 [1912] bis 16 [1927]) f.
* Ochr = Oriens christianus (1^2 [1901] bis 8 [1908]; N. S. 1 [1911] bis 14 [1925]; 3. S. 1 [1927]) f.
OrLz = Orientalist. Literaturzeitung (1^{12} [1898] bis 30 [1927]) f.
P (P^g, P^h, P^s) = Priesterkodex (Pentateuchurkunde; s. u. S. 79).
* Pb = Pastor bonus (20^{12} [1907/08] bis 38 [1926/27]) f.
PRE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
PrM = Protestantische Monatshefte (1 [1897] bis 25 [1921]).
PrthR = Princeton theological Review (1^4 [1903] bis 25 [1927]) f.
PSbA = Proceedings of the Society of biblical Archaeology (1^6 [1878/79] bis 40 [1918/19]; dann mit «The Journ. of the roy. as. Soc. of Great-Britain and Ireland» verschmolzen).
R = Redaktor.
R. = (1., 2. usw.) Reihe (g. R. = ganze Reihe).
* Raug = Revue augustinienne ($1^{12, II}$ [1902] bis 17 [1910]).
* Rb = Revue biblique (1^4 [1892] bis 12 [1903]; N. S. 1 bis 16 [1919]; 29 bis 36 [1927]) f.
* Rbén = Revue bénédictine (7^4 [1890] bis 39 [1927]; früher «Le Messager des Fidèles» [1 (1884/85) bis 6 (1889)]) f.
* RchScr = Recherches de Science religieuse (1^6 [1910] bis 17 [1927]) f.
* RClfr = Revue du Clergé français ($1^{24, IV}$ [1895] bis 103 [1920]).
REj = Revue des Etudes juives ($1^{4, II}$ [1880] bis $83^{4, I}$ [1927]) f.
* RHLr = Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (1^6 [1896] bis 12 [1907]; N. S. 1 [1910] bis 8 [1922]).
RHPhr = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse (5 [1925]) f.
RHR = Revue d'Histoire des Religions ($1^{6, II}$ [1880] bis 94 [1926]) f.
* Rr = Ricerche religiose (3^6 [1927]) f.
* RScphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques (1^4 [1907] bis 16 [1927]) f.
Rsém = Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne (1^4 [1893] bis 22 [1914]).
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (N. S. 13 [1925]) f.
RThQr = Revue de Théologie et des Questions religieuses (21^6 [1912]).
S. = (2., 3. usw.) Serie.
𝔖 = Syrische Bibelübersetzung.
$𝔖^h$ = Syrohexapla.
$𝔖^p$ = Pešiṭto.
Σ = Symmachusübersetzung.
SAT = Die Schriften des AT in Auswahl (s. u. S. 11).

SB = Sitzungsberichte.
SBOT = The sacred books of the OT (s. u. S. 424).
* SpIb = Scripta Pontificii Instituti biblici.
StKr = Theologische Studien u. Kritiken (1^{4} [1828] bis 100 [1927]) f.
𝔗 = Targum.
Θ = Theodotionübersetzung.
ThBl = Theologische Blätter (1^{6} [1922] bis 6 [1927]) f.
* ThG = Theologie und Glaube (1^{10} [1909] bis 20^{6} [1928]) f.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt (1 [1866] bis 12 [1877]; 1 [1880] bis 48^{26} [1927]) f.
ThLz = Theologische Literaturzeitung (1^{26} [1876] bis 52 [1927]; Bibliograph. Beiblatt 1^{4} [1921] bis 5 [1925]) f.
* ThprM = Theologisch-prakt. Monatsschrift (1 [1891] bis 30 [1919/20]).
* ThprQ = Theologisch-praktische Quartalschrift (1 [1848] bis 80 [1927]) f.
* ThQ = Theologische Quartalschrift (1^{4} [1819] bis 108 [1927]) f.
* ThR = Theologische Revue (1^{20} [1902] bis 26^{12} [1927]) f.
ThSt = Theologische Studiën.
TthT = Teyler's theologisch Tijdschrift (1^{4} [1903] bis 9 [1911]; Forts. NthT).
TU = Texte u. Untersuchungen.
UtÜb = Urtext und Übersetzungen (s. u. S. 406).
𝔙 = Vulgataübersetzung.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde (1^{4} [1903/4] bis 3^{1} [1907]).
* VDB = F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible (s. u. S. 12).
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes (34^{4} [1927]) f.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie (1^{4} [1886] bis 34 [1922]; N. F. 1 [1923/24] bis 3 [g. R. 37, 1926/27]) f.
ZatW = Zeitschrift für die atl Wissenschaft (1^{4} [1881] bis 41 [1923]; N. F. 1 [1924] bis 4 [g. R. 45, 1927]) f.
* ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (1^{4} [1847] bis 75 [1921]; N. F. 1^{2} [1922] bis 6 [1927], g. R. 80) f.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins (1 [1878] bis 50^{4} [1927]) f.
* ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie (1^{4} [1877] bis 51 [1927]) f.
ZSem = Zeitschrift für Semitistik (1^{2} [1922] bis 5 [1927]) f.
ZSF = Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung u. Bibelforschung (Forts. zu BZSF; 11. R. [1916/17] bis 16. R. [1925]) f.
ZThK = Zeitschrift f. Theologie u. Kirche (1^{4} [1891] bis 32 [N. F. 9, 1928]) f.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie (1^{4} [1858] bis 36 [1893]; N. F. 2 [1894] bis 20 [g. R. 55, 1913/14]).

D. Sonstige Zeichen.

Stern (*) vor Verfassernamen aus neuerer Zeit bezeichnet katholische Herkunft, wenn diese nicht aus dem Zusammenhang, aus der Zeitschrift, dem Sammelwerk oder sonst (z. B. durch Zugehörigkeit zu einem religiösen Orden, wie O. C., O. Cist., O. F. M., O. P., O. S. B., S. J.) erkennbar ist.

ʾ = Transkription des semitischen Buchstabens א.
ʿ = „ „ „ „ ע.
ḥ = „ „ „ „ ח.
ḳ = „ „ „ „ ק.
š = „ „ „ „ שׁ.
ṣ = „ „ „ „ צ.
z = „ „ „ „ ז.
ă = kurzes, ā = langes, â = plene geschriebenes a usw.
ᵉ, ᵃ, ᵒ hochgestellt = Transkription des hebräischen Šwâ.
כ׳ = כְּתִיב «das Geschriebene», ק׳ = קְרֵי «das zu Lesende».
> 𝔊 usw. = omittit 𝔊.
< 𝔊 usw. = ponit 𝔊.

Vorbemerkungen.

§ 1. Die Namen «Bibel», «Altes Testament» u. a.[1]

1. Das deutsche Wort «Bibel» kommt zum ersten Male im «Renner» des Hugo von Trimberg (1235—1315) vor. Es geht auf den Singular des lateinischen «biblia» (Genit. bibliae) zurück. Der Übergang von biblia, -orum in die Form des Singulars ist vielleicht schon im 9. (Evangeliar von der Abtei Schuttern in Baden, jetzt in der Lord Leicester-Bibliothek in Holkham Hall, Nr. 17: «hunc biblum[2] scripsi»), jedenfalls im 12. Jahrhundert (Katalog von Monte Cassino Nr. 119) bezeugt. «Biblia» muß aber als Singular bereits gebraucht worden sein, ehe die romanischen Sprachen sich trennten (6.—7. Jahrh.). Die Pluralform läßt auf griechisches τὰ βιβλία schließen[3]. Ähnlich wird הַסְּפָרִים, «die Bücher», Dn 9, 2 (vgl. auch τὰ βιβλία τὰ ἅγια 1 Makk 12, 9; ἱερὰ βίβλος 2 Makk 8, 23) verwendet. — Aus dem NT stammen die Namen «die heiligen Schriften» (Röm 1, 2), «die Schrift» (Jo 10, 35; Apg 8, 32; 1 Petr 2, 6; 2 Petr 1, 20; Jak 2, 8). «Bibliotheca» wurde die Bibel genannt vielleicht schon bald nach dem Tode Cyprians (Liber genealogus [vgl. C. Frick, Chronica minora 1, Lp. 1892, 160]), jedenfalls seit Hieronymus (De viris ill. 75 [M^1 23, 722]) und über das Mittelalter hinaus (vgl. den Titel der 𝔙-Ausgabe in den Gesamtwerken des Hieronymus, hrsg. von J. Martianay und A. Pouget O. S. B. [P. 1693—1706]: S. Hieronymi Divina Bibliotheca).

2. «Altes Testament» leitet sich von ἡ παλαιὰ διαθήκη (2 Kor 3, 14; vgl. ἡ πρώτη διαθήκη Hebr 9, 15) her, das als Ergänzung zu ἡ καινὴ διαθήκη (Mt 26, 28 u. ö. = בְּרִית חֲדָשָׁה Jer 31, 31) entstehen mußte. Die hebräische Vorlage בְּרִית wird herkömmlich mit «Bund» übersetzt, ist aber von der 𝔊 als einseitige Verfügung (Gottes) gefaßt worden, was für die meisten Fälle auch richtig zu sein scheint. Die spätere engere und

---

[1] L. G. da Fonseca, Διαθήκη — foedus an testamentum (Bb 8, 31—50 161 bis 181 290—319 mit Forts.). P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im AT (AtAbh 2, 1—4), Mstr. i. W. 1910, 226 ff. E. Lohmeyer, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des ntl Begriffes (Untersuch. z. NT, hrsg. von H. Windisch, Hft. 2), Lp. 1913. E. Nestle, Zur Geschichte der Bibel (ZwTh 50, 91—106). Ders., The first English example of «Biblia» (ExpT 15, 565 f.).

[2] Diese fehlerhafte Form läßt schließen, daß auch die richtige Femininform im Singular damals schon vorhanden war.

[3] Vgl. Klemens Alex. (M^g 8, 668); Origenes (M^g 11, 1276).

gewöhnliche Bedeutung von διαθήκη: «letztwillige Verfügung», ist von den lateinischen Übersetzungen und der kirchlichen Literatur in «testamentum» festgehalten worden (Tertullian, Adv. Marc. 4, 1 [M[1] 2, 390]: «instrumentum vel, quod magis usui est dicere, testamentum»). — Das früher gebrauchte «instrumentum» (bei Tertullian und Rufinus) lebte in dem «urcuntscap» der niederdeutschen Psalmenübersetzung (zu Ps 55 [54], 21) und in Erasmus' «Novum instrumentum» (1516) wieder auf. «Testamentum» wurde hie und da auch von «testari» = «zeugen» abgeleitet (Codex Teplensis, hrsg. 1882: «Die Schriften des neuen Gezeugs»; Augsburger Bibel von 1490 zu Ps 55 [54], 21). «Der Alte Bund», «Schriften des Alten Bundes» greift über den abwegigen Bedeutungswandel vom Griechischen zum Lateinischen auf das Hebräische und die gewöhnliche Übersetzung von בְּרִית zurück.

§ 2. Die Einleitung in das AT als Wissenschaft[1].

3. Die atl Einleitung hatte im Laufe der Zeit einen sehr verschiedenen Umfang und wird heute noch nicht von allen einheitlich umgrenzt. Auch der Standpunkt, von dem aus sie zu behandeln ist, und das Ziel, dem sie zustrebt, konnten und können verschieden bestimmt werden.

Daran ist der Name schuld, der die einschlägigen wissenschaftlichen Fragen nicht scharf genug heraushebt. Auch wenn man den tatsächlich gebräuchlichen Mindestumfang zu Grunde legt, gelingt es kaum, die Hauptteile in eine geschlossene Einheit zusammenzufassen. Der Grundbegriff «Einleitung», aus dem man die behandelten Gegenstände ableiten wollte[2], ist dafür zu fließend. Ihr ein apologetisches und dogmatisches Beweisziel zu setzen[3], stimmt wenig mit der Art überein, in der sie tatsächlich bearbeitet wird, ebensowenig mit dem Umfang, den die meisten Einleitungswerke festhalten. Wenn man sie als atl Literaturgeschichte auffaßt[4], so trifft man damit am besten die Methode,

[1] Vgl. die katholischen Werke der atl Einleitung (s. u. S. 9 f.). — Franz Delitzsch, Über Begriff und Methode der sog. biblischen und insbes. atl Einleitung (Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 28 [1854, 2], 133—190). * Himpel, Bespr. von Kaulen, Einleitung (s. u. Anm. 3) (ThQ 58, 727—741). H. Holtzmann, Über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft (StKr 1860, 410 bis 416). H. Hupfeld, Über Begriff und Methode der sog. biblischen Einleitung, Marb. 1844. Ders., Noch ein Wort über den Begriff der sog. biblischen Einleitung (StKr 34 [1861], 3—28).

[2] E. König, Einleitung in das AT, Bonn 1893, 8.

[3] * F. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, 5. Aufl. von G. Hoberg, 1, Frb. i. Br. 1911, 5: «Die biblische Einleitung ist die Rechtfertigung vom inspirierten und kanonischen Charakter der Heiligen Schrift.»

[4] C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des AT (Grundriß der theol. Wissenschaften; [3-4] mit Einschluß der Apokryphen und Pseud-

nach der die Fragen behandelt werden; auch deckt sie sich, so verstanden, noch am ehesten mit dem gebräuchlichen Umfang, wenn auch die Kanongeschichte und der Abschnitt, der vom Text und den Übersetzungen handelt, damit etwas locker verbunden ist.

Am besten verzichtet man auf ein wissenschaftliches Prinzip der Einleitungswissenschaft, wie auch der Name keine geschlossene und gegliederte Wissenschaft erwarten läßt[1], und begnügt sich damit, daß ihre drei Teile durch den gemeinsamen Gegenstand «Altes Testament» zusammengehalten werden: Literaturgeschichte (= sog. spezielle Einleitung), Geschichte des atl Kanons, Urtext und Übersetzungen des AT (letztere beiden Teile = sog. allgemeine Einleitung).

§ 3. Geschichte der atl Einleitung[2].

4. Da die atl Einleitung einen Namen trägt, der keinen bestimmt faßbaren Inhalt verrät, und bis heute noch einen allgemein anerkannten Umfang entbehrt, so ist ihre geschichtliche Entwicklung schwer festzustellen. Der Notwendigkeit, in die Lesung und den Gebrauch der Heiligen Schrift einzuführen, trug man schon in der Zeit der Väter Rechnung[3]. Vorwiegend bot man damals das, was jetzt als Hermeneutik noch in der Einleitung oder, wie meist, selbständig behandelt wird. Davon wird auch das älteste, verloren gegangene Werk, das dem Namen nach hierher zu gehören scheint: «ἡ κλείς» von Melito von Sardes (2. Jahrh.), keine Ausnahme gemacht haben. Da die ersten Jahrhunderte n. Chr. noch an der endgültigen Klarstellung des atl Kanons mitbeteiligt waren, so finden wir bei den Vätern und Schriftstellern dieser Zeit in der griechischen und lateinischen Kirche Erörterungen darüber und im

epigraphen), Frb. i. Br. 1896, [7]Tüb. 1913, 1: «... diejenige theologische Disziplin, welche sich mit der Heiligen Schrift als Buch beschäftigt». — Vgl. * B. Neteler, Abriß der atl Literaturgeschichte, Mstr. i. W. 1899.

[1] Für F. Schleiermacher ist die Einleitungswissenschaft «ein Mancherlei, das man Einleitung [ins NT] zu nennen pflegt»; vgl. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen, B. 1811, c. 123 (Sämtl. Werke, B. 1843, 1, 1—132).

[2] R. Cornely S. J., Historica et critica introductio in u. T. libros sacros (CSc), P. 1885, [2] 1894/97, Neudruck 1925, 1, 5—9. * W. Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das AT (Wissenschaftl. Handbibl., 1. R. 25), Pad. 1906, 13—23. H. Hurter S. J., Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione et disciplinis distinctos, [3] (5 Bde) Innsbr. 1903/13 (behandelt die einzelnen Bearbeiter der atl Einleitungsfragen und die einschlägigen Werke). König (s. o. S. 2 [2]) 1—7. H. L. Strack, Einleitung in das AT[6], München 1906, 2—6.

[3] P. Schanz, Die Probleme der Einleitung bei den Vätern (ThQ 61, 56—91).

Anschluß daran auch über die Herkunft der einzelnen Bücher (so bei Klemens Alexandrinus [† 215], Origenes [† 251], Eusebius von Cäsarea [† 340], Epiphanius [† 403] [1] bis herab zu Hieronymus [† 420]). Die Wendung, welche die Auseinandersetzung mit dem Judentum nahm, hat in der gleichen Zeit Anlaß gegeben, dem Texte des AT und seiner Zuverlässigkeit besondere Aufmerksamkeit zu schenken. In ausgedehntestem Maße taten dies Origenes und Hieronymus. Doch wo eigene Werke zur Einführung in die Heilige Schrift verfaßt wurden, nahm die Hermeneutik, wenn nicht ausschließlich, so doch überwiegend den Raum in Anspruch; so bei Adrian († um 440), Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς [2], welche sich vorwiegend mit dem AT beschäftigt, Augustinus († 430), De doctrina christiana (Ml 34, 15—122), mit Bemerkungen über den Kanon, Junilius Africanus († 552) mit seiner methodisch angelegten Schrift De partibus divinae legis [3], Kassiodorus († 570), der im 1. Buch seiner «Institutiones divinarum et saecularium lectionum» (Ml 70, 1106 bis 1150) den «sex modi intelligentiae» der Heiligen Schrift einen Ansatz zur Geschichte der Exegese [4] vorausschickt und eine «divisio scripturae sacrae» (Kanon) sowie textkritische Anweisungen folgen läßt, und Isidorus von Sevilla († 636), der das 6. der «Etymologiarum libri XX» (Ml 82, 73—728) und das Werk «In libros V et NTi prooemia» (Ml 83, 155—180) mit dem Wissen von der biblischen Einleitung füllt, das in den Schriften seiner Vorgänger zerstreut war. Kosmas der Indienfahrer hat im 5. Buch seiner 547 verfaßten Χριστιανικὴ τοπογραφία (Mg 88, 51—476) Angaben über Verfasser, Zweck und Inhalt der biblischen Bücher gemacht. Mit ihm bieten am ehesten das, was wir «Einleitung» nennen, die «Synopsis V et NTi» (Mg 56, 313—386), angeblich von Chrysostomus, welche ganz knappe Notizen fast nur zu den atl Büchern enthält, und die «Synopsis scripturae sacrae» (Mg 28, 284—438), fälschlich dem hl. Athanasius zugeschrieben, welche fast alles behandelt, was wir in der Einleitung finden wollen.

5. Das Mittelalter kam in der Einleitungswissenschaft über die Väterzeit nicht hinaus. Als Lehrbuch dienten lange Zeit Kassiodors «Institutiones». Was Rabanus Maurus († 856) in seinem Buch «De universo» (Ml 111, 9—614) über die Heiligen Schriften (lib. 5) bringen

[1] Die Schrift Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν (hrsg. in P. de Lagarde, Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta, Gött. 1880, 1—76) umfaßt Kanon, atl Übersetzungen und Geographie Palästinas.

[2] Mg 98, 1273—1312; aus neu aufgefundenen Hss hrsg., übersetzt und erläutert von F. Gößling (B. 1888).

[3] Ml 68, 15—42. — H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis, Frb. i. Br. 1880.

[4] Er nennt als «introductores scripturae divinae» den Donatisten Ticonius (Liber de septem regulis), Augustinus, Adrian, Eucherius († 450/55; Formularum spiritualis intelligentiae ad Veranum liber unus), Junilius, und bezeichnet das eigene Werk als «libri introductorii».

kann, hat er aus Isidor. Auch Hugo a S. Victore († 1141) gelangt in seiner «speziellen Einleitung» «De Scripturis et scriptoribus sacris» (M[1] 175, 9—28), seinen «Annotationes elucidatoriae» und sonstigen Vorbemerkungen zu atl Büchern (M[1] 175, 29 ff.) nicht viel weiter; ebensowenig die nachfolgenden großen Theologen der Scholastik, deren Bemühungen hauptsächlich in der spekulativen Dogmatik aufgingen. Doch setzten sich die Anfänge der Textkritik seit Kassiodor, allerdings zunächst auf den 𝔙-Text beschränkt, das ganze Mittelalter hindurch in immer steigendem Umfange fort. Seit dem 13. Jahrhundert trieb der Zusammenstoß der scholastischen Theologie mit dem Judentum und dem Islam, vor allem in Spanien und Gallien, zur Pflege der orientalischen Sprachen, und das kam ebenso wie nach dem Falle von Konstantinopel (1453) der Einbruch der griechischen Gelehrten ins Abendland besonders der atl Einleitung zugute. Seit die Lehrstühle für orientalische Sprachen in Rom, Paris, Salamanca, Oxford, Bologna errichtet waren (1311), fehlte es nicht an Lehrern der Bibelwissenschaft, die auch im AT auf den Urtext zurückgreifen konnten. Die humanistische Bewegung, die fremde Sprachen, das Griechische besonders, später auch das Hebräische, und Literaturen pflegte, wirkte schließlich wiederum für die Weiterentwicklung der atl Einleitung.

6. So waren im 16. Jahrh. die Vorbedingungen zu einem großen Fortschritt in der Ausgestaltung der atl Einleitung vorhanden. Sanctes Pagninus O. Pr. († 1541), der im Unterschied vom Mittelalter wieder den Namen «Einleitung» gebrauchte, bot in seinem «Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus» (Lyon 1528) hauptsächlich die althergebrachte Hermeneutik, aber doch auch einiges über hebräische Sprache und Schrift, Übersetzungen und Kanon. Antonius Beuter handelt in seinen «Annotationes X in sacram Scripturam» (Valencia 1547) neben der Hermeneutik auch ausgiebig vom Kanon, der Literaturgeschichte und den Übersetzern der Heiligen Schrift. Viel gründlicher und einläßlicher noch geschah das in der «Bibliotheca sancta» von Sixtus Senensis O. Pr. (Venedig 1566), einem Werk, das für ein Jahrhundert unübertroffen blieb[1]; die textliche Seite des AT ist dabei freilich nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen. Die R e f o r m a t i o n konnte ihrer Grundlage nach nicht ohne Einfluß auf das Bibelstudium und damit auf die atl Einleitung bleiben. Ihr Kampf gegen den kirchlichen Kanon führte im Laufe der Zeit zu einer besseren und gründlicheren Ausgestaltung der Kanongeschichte. Da die Reformatoren unter Ablehnung der kirchlichen Tradition ihren Glauben allein aus der Bibel schöpfen wollten, gewann der richtige ursprüngliche Wortlaut eine viel größere Bedeutung. Dadurch wurden sie eine Zeitlang zu einer übertriebenen Schätzung des massoretischen Textes verleitet, wie sie bei den Juden

---

[1] Auch des Lutheraners M. Walther «Officina biblica noviter adaperta» (Lp. 1636), welche schon allgemeine und spezielle Einleitung unterschied, lehnt sich an Sixtus Senensis an.

damals herrschte. Der reformierte Exeget Ludwig Cappellus († 1658)[1] und der katholische Exeget und Oratorianer Johannes Morinus († 1659)[2] setzten in zäher Arbeit schließlich die kritische Einschätzung der Textsicherheit gegen maßlose Übertreibungen durch. Erst hierdurch ward eine textkritische Materialiensammlung ermöglicht, wie sie in der Londoner Polyglotte von Brian Walton (1657) als Krönung der früheren Polyglotten von Alcalá, Paris und Antwerpen erreicht wurde[3]. Ein Werk, das alle diese neuen Fermente der wissenschaftlichen Arbeit am AT auch in der äußeren Form einer atl Einleitung zusammenfaßte und weiter förderte, war die «Histoire critique du texte, des versions et des commentateurs du Vieux Testament» (P. 1678) des Oratorianers Richard Simon († 1712), der das AT gesondert vom NT[4] in seinen einzelnen Bestandteilen text- und literarkritisch und literaturgeschichtlich behandelte und so im wesentlichen den neuzeitlichen Typus der historisch-kritischen Einleitung dem Namen und der Sache nach schuf.

7. Damit war dieser biblische Wissenszweig um einen bedeutsamen Schritt vorwärts geführt, vielleicht in manchen Punkten über die Grenzlinie hinaus, welche die konservativeren unter den katholischen Exegeten selbst heutzutage für richtig halten. Um so begreiflicher ist es, daß damals Simons Versuch allgemein abgelehnt wurde: von den Katholiken, die neben der Kühnheit und Neuheit seiner Ideen eine Annäherung an die protestantische Schriftauffassung fürchteten, und nicht minder scharf von den Protestanten, die, noch in der ungeschwächten Orthodoxie der Reformatorenzeit festgewurzelt, ihre ausschließliche und überschätzte Glaubensquelle durch ihn gefährdet sahen. Das Extrem der letzteren übrigens, die Überspannung der Schriftautorität, rief ein entgegengesetztes Extrem auf den Plan oder bot ihm wenigstens eine günstige Angriffsfläche. Der englische Deismus, eine philosophisch-theologische Häresie, suchte in Verbindung mit den französischen Enzyklopädisten den entgegenstehenden Bibelglauben durch Angriffe auf die Heilige Schrift zu entwurzeln. Mit besonderem Erfolg hatte Baruch Spinoza († 1677) die historisch-kritische Behandlung der atl Einleitungsfragen noch vor Simons epochemachendem Werke in den Dienst dieser Richtung gestellt[5], und gerade diese Verbindung zwischen den rationalistischen Tendenzen und der historisch-kritischen Methode in der Bibelwissenschaft ist in immer sich steigerndem Maße das Kennzeichen besonders der neuzeitlichen akatholischen Einleitung in das AT ge-

---

[1] Sein «Arcanum punctationis revelatum» wagte er nicht unter seinem Namen zu veröffentlichen.

[2] Exercitationum biblicarum de hebraei graecique textus sinceritate libri duo, P. 1660.

[3] Siehe unten § 243.

[4] Diese Trennung setzte sich mehr und mehr, wenn auch bis heute nicht ausschließlich, durch, weil die wachsende Fülle des Stoffes und die verschiedenartigen erforderlichen Spezialkenntnisse dies nahelegten.

[5] Tractatus theologico-politicus, Hamb. 1670.

worden[1]. Ein paar Generationen suchten sich dieser unheilvollen Entwicklung zu erwehren. So wollte J. G. Carpzov († 1767) in seiner «Introductio ad libros canonicos bibliorum VT[i] omnes» (Lp. 1714/21) und seiner «Critica sacra VT[i]» (Lp. 1728) in streng lutherischem Sinne die «Pseudocritica» überwinden. Aber mit J. S. Semlers († 1791) «Abhandlung von freier Untersuchung des Canon» (Halle a. d. S. 1771/74) und seinem «Apparatus ad liberalem VT[i] interpretationem» (Halle a. d. S. 1773), ferner mit J. G. Eichhorns († 1827) «Einleitung[2] in das AT» (Lp. 1780/83) und J. G. Herders († 1803) Ausmünzung der gleichen rationalistischen Grundauffassung vom AT in seinen schöngeistigen Schriften kam die protestantische Einleitungswissenschaft endgültig unter den Bann derjenigen Richtung, welche das AT, losgelöst von allen übernatürlichen Einflüssen, als rein menschliche und vielfach nur mehr als Nationalliteratur des jüdischen Volkes wertet. Die katholische Auffassung war aus dem Umsturz der Reformation unerschüttert hervorgegangen und infolgedessen viel fester und rationeller unterbaut geblieben. Grundstürzende Ideen fanden deshalb keinen Eingang. Auch die historisch-kritischen Gedanken R. Simons wurden keineswegs ausdrücklich, bewußt und mit einem Male aufgenommen. Aber das Wahre an ihnen wirkte fort; so u. a. bei Augustin Calmet O. S. B. († 1757)[3]. In Kraft dieser Methode, zugleich um die rationalistische Bibelkritik mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, gab der katholische Schriftsteller J. Astruc († 1766) durch seinen Versuch, die Pentateuchfrage zu lösen, Anstoß zur Literarkritik, zunächst des Pentateuchs, dann aber aller übrigen Bücher des AT, eine Behandlungsweise der atl Literatur, die eine ungeahnte Ausdehnung gewann, eine Verfeinerung ins Kleinste erfuhr und der gegenüber noch heute alle übrigen Fragen der atl Einleitung in den Schatten treten. Astrucs neuartige Methode, welche den Glauben an die Zuverlässigkeit des AT stützen sollte, griff zuerst die deutsche negative Bibelkritik auf, bildete sie fort und um und führte als neues Moment seit 1806 unter bahnbrechender Führung W. M. L. de Wettes († 1849) die religionsgeschichtliche Kritik in die atl Einleitung ein. Literarkritik und religionsgeschichtliche Kritik unter Nachwirkung der früheren antibiblischen Einstellung dieser Richtung bilden seitdem, von katholischem Standpunkt aus gesehen, die charakteristischen Kennzeichen der atl Einleitung, wie sie die maßgebenden Exegeten des modernen Protestantismus pflegen. Der Rückschlag, den E. W. Heng-

---

[1] Cornill (s. o. S. 2[4]) rühmt (S. 3) von Spinoza, daß er in geradezu klassischer Weise der Disziplin Aufgabe und Ziel gewiesen und mit genialer Intuition viele ihrer wichtigsten Resultate vorweggenommen habe.

[2] Dieses Wort wird hier zum ersten Male vom AT gebraucht. G. L. Bauer (Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des AT[3], Nürnb. 1806) nennt sie zuerst «historisch-kritisch».

[3] Vgl. La s. Bible en latin et en français, P. 1707 ff.; daraus Dissertations, qui peuvent servir de prolégomènes de l'Ecriture sainte, P. 1720; lat.: Prolegomena et dissertationes in omnes et singulos s. Scripturae libros, Luca 1729.

stenberg († 1869) und H. A. C. Haevernick († 1845) mit ihrer Versöhnung der historischen und literarischen Kritik und des orthodoxen Bibelglaubens herbeiführten, hielt nicht lange vor. Die Gegnerschaft gegen die moderne Methode in der atl Einleitung wird zwar auch jetzt noch von einer Minderheit im inner- und außerdeutschen Protestantismus aufrecht erhalten. Aber die vorherrschende Richtung ist gegenwärtig noch so, daß für die katholische und protestantische Exegese ein gemeinsamer Boden der Forschung in grundsätzlichen Fragen, abgesehen von einzelnen und besonders von wissenschaftlich-technischen Punkten, nicht so bald gefunden werden wird. Wenn sich auch bei den Protestanten Forscher finden, die in einzelnen Fragen sich dem Bann der antibiblisch eingestellten Vergangenheit zu entziehen beginnen und eine gründliche Nachprüfung der überkommenen Voraussetzungen fordern, so ist das mehr ein mühsames Schwimmen gegen den Strom der Tagesmeinung, der immer wieder alle Gegenwehr zu überfluten droht.

8. So wohlwollend katholische Kreise dem Versuche Astrucs gegenüberstanden, so zogen sie sich doch bald davon zurück, namentlich seitdem er mehr und mehr in den Dienst einer Richtung geriet, die mit den katholischen Anschauungen vom Wesen und Wert der Bibel nicht in Einklang zu bringen war. Die katholischen Einleitungswerke[1] des 19. Jahrhunderts entwickelten die Disziplin stetig fort. Ohne sich durch die neuen Ideen beirren zu lassen, bauten sie die Anregungen der Vergangenheit weiter aus. Da sie die kritische Richtung für abwegig hielten, schenkten sie ihr wenig Beachtung, wenn sie es nicht für angezeigt hielten, sich mit ihr kritisch auseinanderzusetzen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschäftigte sich die sog. fortschrittliche Exegetenschule («l'école large»)[2] besonders eifrig mit der Inspirationsfrage. Das blieb nicht ohne Rückwirkung auf die Stellung, welche die katholischen Exegeten zur Literarkritik bisher eingenommen hatten. Mehr und mehr zog diese unter den atl Einleitungsfragen das Interesse auf sich. So zurückhaltend und vorsichtig man dauernd blieb, so läßt sich doch nicht leugnen, daß eine Literarkritik auf eng umgrenztem Gebiet heute von der Mehr-

---

[1] Davon seien hervorgehoben: D. Haneberg O. S. B., Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in das A und NT, Regensburg 1850, [4]von B. Weinhart 1876; J. G. Herbst, Historisch-kritische Einleitung in die Heiligen Schriften des AT, hrsg. von B. Welte, Karlsr. 1840/44; F. H. Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das AT, Frb. i. Br. 1859, [4]1870; J. M. A. Scholz, Einleitung in die Heiligen Schriften des A und NT, Köln 1845/48.

[2] Vgl. A. Houtin, La question biblique chez les catholiques de France au XIX[e] siècle[2], P. 1902.

zahl der führenden atl Einleitungswerke nicht mehr abgelehnt wird. Unter Wahrung grundsätzlicher Überzeugungen hält man eine gemäßigte Literarkritik auf dem Boden des AT für zulässig und notwendig. Immerhin bietet ein Ausgleich zwischen dem, was die Dogmatik über den Vorgang der Inspiration und über deren Tragweite lehrt, und einer Literarkritik, die im andern Lager mit umstürzenden Anschauungen verkettet ist, nicht gewöhnliche Schwierigkeiten. Die kirchliche Autorität war deshalb von jeher bemüht, einer solchen Methode nicht voreilig freie Bahn zu lassen, und manche bisherigen Versuche, die Literarkritik in beträchtlicherem Ausmaße in die katholische Einleitungswissenschaft einzubürgern, konnte sie nicht für unbedenklich erklären[1].

§ 4. Neuere Werke über die Einleitung in das AT.

9. W. W. v. Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT, Lp. 1901. Cornely (s. o. S. 3[2]). Ders., Historicae et criticae introductionis in utriusque Testamenti libros sacros compendium, [2]P. 1891; [9]Introductionis in S. Scripturae libros compendium, ed. nova auctore A. Merk S. J. (CSs), P. 1927. Cornill (s. o. S. 2[4]). S. R. Driver, Einleitung in die Literatur des AT, deutsch von W. Rothstein, B. 1896 (englisch zuerst 1891, [9]1913, jetzt 11. Aufl. erschienen). Fell (s. o. S. 3[2]). J. Fürst, Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schrifttums, Lp. 1867/70. A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Brsl. 1857. Ders., Einleitung in die biblischen Schriften (Nachgelassene Schriften 4, B. 1877, 1—279). *F. E. Gigot, General Introduction to the study of Holy Scripture, N. Y 1904. Ders., Special Introduction to the canonical books of the OT, 1, N. Y. 1901 ([2]1903); 2, 1906. Holzhey (s. u. Anm. 1). H. Höpfl O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium. I. Introductio generalis, Rom 1922, [2]1926; II. Introductio specialis in libros Veteris Testamenti, 1921, [2]1925. *A. Hudal, Einleitung in die Heiligen Bücher des AT. Lehrbuch für Theologie-Studierende, Graz 1920, [2-3](Kurzgef. Einl. usw.) 1925. E. Hühn, Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel. I. Die Bibel als Ganzes. Namen und Umfang, Sammlung, Textgestalt, Handschriften und Übersetzungen der Bibel, biblische Archäologie, israelitisch-jüdische Geschichte bis zum Bar Kochba-Aufstand 135 n. Chr. II. Das AT nach Inhalt und Ent-

---

[1] Von neueren Werken über atl Einleitung wurden von einem kirchlichen Verbote betroffen: K. Holzhey, Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das AT (Wissenschaftl. Handbibl., 1. R. 31), Pad. 1912; G. B. Pelt, Storia dell' Antico Testamento. Unica traduzione italiana autorizzata dall' autore con importanti modificazioni ed aggiunte del A. Rousselle, Rom 1907; Salvatorelli ed E. Hühn, La Bibbia. Introduzione all' Antico e al Nuovo Testamento, Mailand 1916; F. Vigouroux, M. Bacuez et A. Brassac, Manuel biblique. AT[14], P. 1917/20.

stehung, Tüb. 1904. *Institutiones biblicae scholis accommodatae. I. De S. Scriptura in universum, Rom 1927. *Kaulen (s. o. S. 2[3]) König (s. o. S. 2[2]). A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. I, 1 u. 2 übers. von T. Weber; II u. III, 1 übers. von C. T. Müller, Lp. 1887/94 (holländ. 3 Bde, Leiden 1861/65; [2][I—III, 1] 1887/93). *J. Nikel, Grundriß der Einleitung in das AT (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium), Mstr. i. W. 1924. *Ä. Schöpfer, Geschichte des AT mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft, Brixen 1894, [6]München 1923. E. Sellin, Einleitung in das AT[4], Lp. 1925. W. Staerk, Die Entstehung des AT[2] (Samml. Göschen), Lp. 1912, Neudruck 1918. C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen (Samml. theol. Lehrbücher), Tüb. 1918. Strack (s. o. S. 3[2]). P. Thomsen, Das AT, seine Entstehung und seine Geschichte (Aus Natur und Geisteswelt 669), Lp. 1918. Vigouroux-Bacuez-Brassac (s. o. S. 9[1]).

I. Teil. Die Bücher des AT im einzelnen.

§ 5. Literatur zum ganzen AT. Allgemeines.

Kommentare über das ganze AT:

10. a) Katholische: Kurzgefaßter wissenschaftl. Commentar zu den Heiligen Schriften des AT. Auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft hrsg. von B. Schäfer, Wien 1901 ff. (bis jetzt Ex, Jos, Sm, Chr, Ezr-Neh, Est, Jer, Thr, Bar, Ez, Dn — Abk.: KwC). Cursus Scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer aliisque Soc. Iesu presbyteris (Sectio prima: Libri introductorii; Sectio altera: Commentarii in VT), P. 1884 ff. (z. T. in 2. Aufl.; es fehlen noch 3 und 4 Kg, 2 Par, Ezr—Neh, Tob, Jdt, Est und Jer; — Abk.: CSs). In den «Etudes bibliques», veröffentlicht von P. Lagrange (P. 1903 ff.), ist auch ein Kommentar zum AT vorgesehen (bis jetzt Jdc, Sm, Job, Koh, Is, Jer, Kl. Proph.). Exegetisches Handbuch zum AT, in Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. von J. Nikel († 1925) und A. Schulz, Mstr. i. W. 1912 ff. (bis jetzt Jos, Sm, Kg, Sap, Sir, Is — Abk.: EH). Die Heilige Schrift des AT übersetzt und erklärt, in Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne, Bonn 1923 ff. (bis jetzt Jos, Jdc mit Ruth, Kg, Prv, Koh, Sir, Ez — Abk.: HSAT).

11. b) Akatholische: The Century Bible. Introduction, Revised Version, notes, maps, Ld. 1904 ff. (Abk.: CB). Biblischer Commentar über das AT, hrsg. von C. F. Keil und Franz Delitzsch, Lp. 1861 ff. (einzelne Bde in mehreren Auflagen — Abk.: BC). The international critical Commentary on the Holy Scriptures of the OT, Edinburgh 1895 ff. (Abk.: IcC). Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum AT, von F. Hitzig u. a., Lp. 1838 ff. (Abk.: KeH). Handkommentar zum AT, hrsg. von W. Nowack, Gött. 1892 ff. (vielfach in mehreren Auflagen; neuerdings «Göttinger Handkommentar» betitelt — Abk.: GHK). Kurzer Hand-Kommentar zum AT, hrsg. von K. Marti, Tüb. 1897 ff. (einige Bde in neuer Aufl. — Abk.: KHK). Kommentar zum AT, hrsg. von E. Sellin, Lp. 1913 (bisher Gn, Dt, Sm, Ps $^{3-4}$, Jer, Ez, Kl. Proph. — Abk.: KAT). Kurzgefaßter Kommentar zu den Heiligen Schriften des A und NT sowie zu den Apokryphen, hrsg. von H. L. Strack und O. Zöckler, München 1886 ff. (einige Bde in neuer Aufl. — Abk.: KK). Die Schriften des AT in Auswahl, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von H. Gunkel u. a., Gött. 1909 ff., ^{2}1921 ff. (Abk.: SAT). Die Heilige Schrift des AT, in Verbindung mit . . . übersetzt von E. Kautzsch, Tüb. 1894, ^{4}hrsg. von A. Bertholet, 1922/23. — Weil die Deuterokanonika des katholischen Kanons bei den Prote-

stanten als apokryph betrachtet werden, finden sich Kommentare zu ihnen meist getrennt vom AT (s. jedoch KK 9): R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English with introductions and critical and explanatory notes to the several books, Oxford 1913. Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des AT, von O. F. Fritzsche und W. Grimm, Lp. 1851/60. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT übersetzt und hrsg., Frb. i. Br. 1900.

12. Weitere Literatur über das ganze AT:

H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT, in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke hrsg., Tüb. 1909; [2] in Verb. mit E. Ebeling, H. Ranke, N. Rhodokanakis hrsg. 1926. H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Tüb. 1903. M. Hagen S. J., Lexicon biblicum (CSs, Pars prior 4, 1), P. 1905/11. J. Hastings, A dictionary of the Bible dealing with language, literature and contents including the biblical theology, 4 vol. und 1 extra volume, Edinburgh 1904 (Abk.: HDB). M. Hetzenauer O. C., Theologia biblica. I. VT, Frb. i. Br. 1908. A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients[3], Lp. 1916. A. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum AT, Lp. 1923. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[5-6], Gotha 1923/25. E. König, Theologie des AT, kritisch und vergleichend dargestellt[3-4], Stuttgart 1922. F. X. Kugler S. J., Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichtliche Tatsachen, Mstr. i. W. 1910. J. Nikel, Das AT im Lichte der altorientalischen Forschungen (BZF 2, 3 7; 3, 3/4; 5, 3; 8, 5/6). E. C. A. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser[2], besorgt von F. Baethgen, Bielefeld 1893/94. E. Schrader, Die Keilinschriften und das AT[3], neubearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, B. 1903. *J. Schuster und J. B. Holzammer, Handbuch zur biblischen Geschichte. 1. Das AT, von J. Selbst und E. Kalt[8], Frb. i. Br. 1925. *F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, P. 1895/1912; Supplément publié sous la direction de L. Pirot, P. 1926 ff. (Abk.: VDB).

Zeitschriften s. im Verzeichnis der Abkürzungen.

Bibliographie: Theologischer Jahresbericht (1 [1881]—32 [1912]); Bb, BZ, ThLbl, ThLz, ThRv, ZatW mit Unterbrechungen).

13. Die Reihenfolge und Gruppierung der atl Schriften hat im Laufe der Zeit vielfach gewechselt[1]. Auch jetzt noch treffen wir einzelne Unterschiede in der Anordnung an.

Im Folgenden werden die Bücher des AT (mit Ausnahme von Makk[2]) in der Aufeinanderfolge behandelt, wie sie in der amtlichen Vulgataausgabe stehen. Dabei ergibt sich eine in der Hauptsache naturgemäße Einteilung in geschichtliche Bücher, poetische und Lehrschriften und Propheten.

---

[1] Siehe unten § 200 und 201.

[2] Sie sind im Unterschied von der 𝔙, wo sie am Schluß des AT stehen, an die geschichtlichen Bücher angereiht worden, welche längere Zeiträume umfassen.

A. Die Geschichtsbücher.

§ 6. Allgemeines.

14. Die Juden haben dem ersten Buch des AT eine besondere Stellung eingeräumt, weil man ihm einen höheren Grad von Inspiration zuerkannte, hauptsächlich aber wohl deshalb, weil sein Inhalt überwiegend den Charakter eines Gesetzbuches hat. Da auch die Gesetze dieses Buches in die geschichtlichen Ereignisse eingefügt sind, kann man den Pentateuch mit den Geschichtsbüchern zusammennehmen. Gn bis 4 Kg stellen in ihrer gegenwärtigen Gestalt eine geschlossene Geschichte von der Schöpfung[1] bis zum babylonischen Exil (586 v. Chr.) dar. Chr mit Ezr-Neh läuft dieser Darstellung parallel und führt die Erzählung weiter bis zur Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens (432 v. Chr.). Erst die Makk-Bücher schildern wieder einen größeren abgeschlossenen Zeitabschnitt (176—135 v. Chr.). Zwischenhinein gehören diejenigen geschichtlichen Bücher, welche bloß von einzelnen Ereignissen und Personen oder Familien berichten: Ruth, Jdt, Tob, Est. Ein rein geschichtliches Büchlein ist auch Jon, das aber einen Bestandteil des Zwölfprophetenbuches bildet.

1. Der Pentateuch.

§ 7. Name. Literatur.

15. Das erste Buch des AT wurde und wird bei den Juden «Buch des Gesetzes Jahwes» (2 Chr 17, 9), «Buch des Gesetzes Moses'» (Neh 8, 1), «Gesetz Jahwes» (1 Chr 22, 12), «Gesetz Moses'» (2 Chr 23, 18), schließlich einfach «Gesetz», תּוֹרָה (Neh 8, 2; NT: ὁ νόμος[2]), und «Buch Moses'» (Neh 13, 1) genannt. Trotz der alten Fünfteilung ist es einheitlich angelegt[3]; nur der erste und letzte Teil, Gn und Dt, haben einen abgeschlossenen Inhalt,

---

[1] Die jüdische Weltära, welche sich auf die Zeitangaben des AT stützt, zählt 1927 als das Jahr 5688 seit der Schöpfung (תּ״פּ׳ח לפ׳ ק׳ = 688 nach der kleinen Zählung [לפרט קטן], d. i. ohne die Tausende); vgl. E. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (Schriften, hrsg. von der Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judent.), Lp. 1916, 592.

[2] Auch Name für das ganze AT; z. B. Jo 12, 34.

[3] Über den sog. Hexateuch = Gn—Jos vgl. unten § 22.

sind aber jetzt, besonders Dt, auch formell mit den übrigen Teilen verbunden. — Die Fünfteilung ist seit Philo († 40 n. Chr.; vgl. De Abrah. 1) bezeugt. Sie erfolgte wohl aus lese- und buchtechnischen, kaum aus symbolischen Gründen. Daraus entstand der Name «ἡ πεντάτευχος» (sc. βίβλος) = ein Buch in einem Behälter mit fünf Rollen, bezeugt durch Ptolemäus, Epistola ad Floram (bei Epiphanius, Adv. haer. 33, 4 [M[g] 41, 560]), «Pentateuchus« (Tertullian, Adv. Marc. 1, 10 [M[l] 2, 282]), «der Pentateuch». Zusammen mit dem Titel «Buch Moses'» ergab die Teilung den Namen «die fünf Bücher Moses'» (Rufinus, Hieronymus), talmudisch «die fünf Fünftel des Gesetzes» (z. B. b. Sanh. f. 44[a]; vgl. αμμεσφεκωδειμ [= das Fünftel der Zählungen] bei Origenes in Ps 1 [Eusebius, Hist. eccl. 6, 25, 2]). — Die 𝔙 hat die Namen der einzelnen Bücher: Genesis (= Gn), Exodus (= Ex), Leviticus (= Lv), Numeri (= Nm), Deuteronomium (= Dt), aus der 𝔊 übernommen, sie latinisiert oder übersetzt. Daneben setzt sie die hebräischen Bezeichnungen in Umschrift: Beresith, Veelle semoth, Vaicra, Vaiedabber, Elle hadebarim, Anfangsworte der Bücher, mit welchen die Juden Verweise einleiteten [1], und die aus dem «Prologus galeatus» des Hieronymus (Vorrede zur 𝔙-Übersetzung von Rg) herrühren.

16. Kommentare zu den Büchern des Pentateuchs:

B. Baentsch, Ex-Lv-Nm übersetzt und erklärt (GHK 1, 2), Gött. 1903. A. Bertholet, Lv erklärt (KHK 3), Frb. i. Br. 1901. Ders., Dt erklärt (KHK 5), Frb. i. Br. 1899. Frz. Delitzsch, Neuer Kommentar über die Gn, Lp. 1887. C. Dier O. Pr., Genesis übersetzt und erklärt, Pad. 1914. S. R. Driver, A critical and exegetical commentary on Dt (IcC), Edinburgh 1895. G. B. Gray, A critical and exegetical commentary on Nm (IcC), Edinburgh 1903. H. Gunkel, Gn übersetzt und erklärt (GHK 1, 1), Gött. 1901, [4]1917. M. Hetzenauer O. C., Commentarius in librum Genesis, Graz 1910. *G. Hoberg, Die Gn nach dem Literalsinn erklärt [2], Frb. i. Br. 1908. D. Hoffmann, Das Buch Lv erklärt, B. 1905/6. Ders., Das Buch Dt übersetzt und erklärt, I, B. 1913, II 1922. H. Holzinger, Gn erklärt (KHK 1), Frb. i. Br. 1898. Ders., Ex erklärt (KHK 2), Frb. i. Br. 1900. Ders., Nm erklärt (KHK 4), Frb. i. Br. 1903. F. de Hummelauer S. J., Commentarius in Genesim (CSs), P. 1895. Ders., Commentarius in Ex et Lv (CSs), P. 1897. Ders., Commentarius in Nm (CSs), P. 1899. Ders., Commentarius in Dt (CSs), P. 1901. A. R. S. Kennedy, Lv and Nm. Introduction, Revised Version, with notes, index and map (CB), Ld. 1910. A. Knobel, Die Gn, [6] von A. Dillmann (KeH), Lp. 1892. Ders., Ex-Lv, [3] von V. Ryssel (KeH), Lp. 1897. Ders., Nm, Dt, Jos, [2] von A. Dillmann (KeH), Lp. 1886. E. Kö-

---

[1] Nm wurde auch בְּמִדְבַּר, Dt דְּבָרִים genannt.

nig, Die Gn eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1919, $^{2-3}$ 1925. Ders., Das Dt eingeleitet, übersetzt und erklärt (KAT 3), Lp. 1917. A. McNeile, The book of Ex with introduction and notes (Westminster Commentary), Ld. 1908. M. Murillo S. J., El Génesis precedido de una introducción al Pentateuco (SpIb), Rom 1914. *B. Neteler, Das Buch Gn der 𝔙 und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1905. S. Oettli, Das Dt und die Bücher Jos und Richt ausgelegt (KK A2), München 1893. O. Procksch, Die Gn übersetzt und erklärt (KAT 1), Lp. 1913, $^{2-3}$1924. J. Skinner, A critical and exegetical commentary on Gn (IcC), Edinburgh 1910. C. Steuernagel, Das Dt übersetzt und erklärt (GHK 1, 3, 1), Gött. 1898, ^{2}1923. H. L. Strack, Die Bücher Gn, Ex, Lv und Nm ausgelegt (KK A1), München 1894 (Gn ^{2}1905). *A. Tappehorn, Erklärung der Gn, Pad. 1888. *J. Weiß, Das Buch Ex übersetzt und erklärt, Graz 1911.

§ 8. Inhalt des Pentateuchs.

17. Der geschichtliche Rahmen des Pentateuchs umspannt die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zum Tode des Moses (um 1400 v. Chr.). Ex—Dt haben das Gesetz des Moses zum Hauptinhalt, wenn es auch in die Geschichte des Auszugs aus Ägypten eingegliedert ist.

Der Inhalt der einzelnen Bücher ist folgender[1]:

18. Genesis (Name wohl von γένεσις [= תּוֹלְדוֹת] Gn 2, 4 abzuleiten), erstreckt sich auf die Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Tode des Joseph. a) Die Urgeschichten (1, 1—11, 9): Schöpfung (1, 1—2, 3[2]). Erschaffung der Welt, des Adam, des Paradieses und des Weibes (2, 4—25). Sündenfall (3, 1—24[3]). Geschichte der Menschen vor der Sündflut: Kain und Abel mit den Abkömmlingen des Kain und des Seth (unvollständig) (4, 1—26), die Nachkommen des Seth (5, 1—31[4]), Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern (6, 1—4). Die Sündflut (6, 5—9, 17). Segen und Fluch des Noe (9, 18—29). Die Völkertafel (10, 1—32). Der Turmbau von Babel und die Sprachverwirrung (11, 1—9). — b) Die Geschichte der Patriarchen Ab-

[1] Die Inhaltsangabe ist so gestaltet, daß Unebenheiten im Zusammenhang und neue Einsätze, besonders bei Gesetzen erkennbar werden.

[2] Vgl. F. v. Hummelauer S. J., Nochmals der biblische Schöpfungsbericht (BSt 3, 2), Frb. i. Br. 1898; *N. Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht (Gn 1, 1—2, 3), Pad. 1907; V. Zapletal O. Pr., Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen ^{2}, Regensburg 1902.

[3] Vgl. EBK vom 30. Juni 1909: De charactere historico priorum capitum Geneseos (D. ^{11}2121—2128). — *J. Nikel, Der geschichtliche Charakter von Gn 1—3 (Weidenauer Studien 3, Wien 1909, 1—75).

[4] Vgl. S. Euringer, Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gn 5 und 11) (BZF 2, 11), Mstr. i. W. 1909.

raham[1], Isaak und Jakob (11, 10—36, 43): Die Nachkommen des Sem bis auf Terach, den Vater Abrahams (11, 10—32[2]). Abraham läßt sich in Kanaan nieder (12, 1—9). Abraham mit Sara in Ägypten, der Pharao nimmt ihm Sara, Gott straft ihn dafür (12, 10—20). Abraham und sein Brudersohn Lot trennen sich (13, 1—18). Kriegszug gegen vier Könige des Ostens zur Zeit Amraphels (= Hammurabi), Melchisedech (14, 1—24[3]). Gott schließt mit Abraham einen Bund (15, 1—21). Hagar wird die Nebenfrau des Abraham; ihr Sohn Ismael (16, 1—16). Abraham und Sara werden umbenannt, die Beschneidung wird eingesetzt (17, 1—27). Gottes Besuch bei Abraham, Verheißung eines Sohnes, Fürbitte Abrahams für Sodom (18, 1—33). Sodom wird zerstört, Lot gerettet; Moab und Ammon entstammen der Blutschande (19, 1—38). Abimelech, König von Gerar, nimmt Abraham sein Weib; Gott straft ihn (20, 1—18). Isaak wird geboren, Ismael vertrieben (21, 1—21). Streit mit Abimelech um einen Brunnen bei Beeršeba (21, 22—34). Gott fordert Isaak als Opfer auf dem Berg Moria (22, 1—19). Nachkommen des Nachor, des Bruders Abrahams (22, 20—24). Sara stirbt; Abraham erwirbt für sie ein Erbgrab in Hebron (23, 1—20). Abrahams Knecht Elieser wirbt für Isaak um die Rebekka aus der Familie des Nachor (24, 1—67). Abrahams Nachkommenschaft aus Ketura; sein Tod; Ismaels Nachkommen (25, 1—18). Isaaks Zwillingssöhne sind Esau und Jakob. Letzterer erkauft von dem älteren Esau das Recht der Erstgeburt (25, 19—34). Isaak zieht wegen Hungersnot nach Gerar und gibt sein Weib als Schwester aus; Streitigkeiten um Brunnen (Beeršeba) (26, 1—33). Frauen des Esau (26, 34 f.). Jakob bringt den Esau um den Erstgeburtssegen (27, 1—46). Infolgedessen muß Jakob flüchten; Gesicht der Himmelsleiter in Betel (28, 1—22). Er dient beim Brudersohn des Abraham, Laban, um Lea und Rachel (29, 1—30). Jakobs Kinder von Lea und Rachel (29, 31—30, 24). Jakob kommt mit Laban wegen des Lohnes überein; er kehrt nach Kanaan zurück; Laban verfolgt ihn und schließt einen Vergleich (30, 25—32, 1). Jakob bereitet sich für eine Begegnung mit Esau vor; nächtlicher Kampf mit einer Gotteserscheinung; er erhält den Namen Israel (32, 2—33). Jakob kommt mit Esau zusammen; sie gehen in Frieden auseinander (33, 1 bis 20). Jakobs Tochter Dina wird von Sichem entehrt; die Brüder rächen sich durch Überfall und Mord (34, 1—30). Benjamin, der jüngste Sohn Jakobs, wird geboren, seine Mutter Rachel stirbt; die 12 Söhne Jakobs; Isaaks Tod (35, 1—29). Nachkommenschaft des Esau (36, 1—43). — c) Geschichte des Joseph (37—50): Josephs

[1] Vgl. P. Dornstetter, Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes (BSt 7, 1/3), Frb. i. Br. 1902.

[2] Vgl. Euringer (s. o. S. 15[4]).

[3] Die Geschichtlichkeit leugnet J. Meinhold, 1 Mose 14. Eine historisch-kritische Untersuchung (22. Beih. z. ZatW), Gießen 1911. — Anders P. Dhorme, Hammourabi-Amraphel (Rb N. S. 3, 205—226); E. Sellin, Melchisedek. Ein Beitrag zu der Geschichte Abrahams (NkZ 16, 929—951).

Träume; er wird nach Ägypten verkauft (37,1—35). Onan, Judas Sohn, und seine Sünde an Tamar; Judas Sünde mit Tamar, seiner Schwiegertochter (38, 1—30). Joseph in Potiphars Haus; dessen Weib will ihn verführen und bringt den Widerstrebenden ins Gefängnis (39, 1—23). Dort deutet Joseph die Träume, welche der Mundschenk und der Mundbäcker des Pharao hatten (40, 1—23). Er deutet auch Pharaos Träume über eine kommende Hungersnot; er wird erhöht und über die Verwaltung Ägyptens gesetzt (41, 1—57). Josephs Brüder kommen infolge der Hungersnot nach Ägypten. Joseph gibt sich ihnen zu erkennen. Jakobs Familie zieht nach Ägypten und wohnt im Lande Gošen (42, 1 bis 46, 34). Jakob und Pharao. Joseph führt ein Lehenssystem ein (47, 1—31). Jakob adoptiert Josephs Söhne (48, 1—22). Jakobs Segen über seine Söhne und sein Tod (49, 1—32). Begräbnis Jakobs in Kanaan. Josephs Tod in Ägypten (50, 1—25).

19. Exodus (Name daher, daß Kap. 1—15 vom Auszug aus Ägypten erzählen): Nach dem Tode des Joseph vermehrt sich die Familie des Jakob und wird von den Ägyptern bedrückt und verfolgt (1, 1 bis 22). Moses wird geboren, wird von der Tochter Pharaos aufgezogen, erschlägt einen Ägypter und flieht zu Jetro, dem Priester von Midian (2, 1—25). Gott erscheint ihm im brennenden Dornbusch, offenbart seinen Namen Jahwe und sendet ihn zur Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft (3, 1—22). Moses, ermutigt durch göttliche Wunderzeichen, kehrt nach Ägypten zurück. Auf dem Wege hat er ein Begegnis mit Jahwe und geht mit seinem Bruder Aaron zum Volke (4, 1—30). Sie treten vor Pharao und fordern Freilassung des Volkes. Es folgt noch härtere Bedrückung (5, 1—23). Gott offenbart sich dem Moses unter dem neuen Namen Jahwe und sendet ihn zur Befreiung des Volkes. Stammbaum des Aaron und Moses (6, 1—30). Ägypten wird mit Plagen geschlagen, um es zur Freilassung des Volkes Israel zu zwingen (Kap. 7—11). Gesetz über die Paschafeier (12, 1—20). Moses befiehlt seinem Volke das Paschamahl und kündigt den Tod der ägyptischen Erstgeburt an; diese letzte Plage erwirkt dem Volke die Entlassung (12, 21—42). Weitere Bestimmungen über das Paschafest; Herausführung des Volkes aus Ägypten (12, 43—51). Die Weihe der Erstgeburt (13, 1—16). Das Volk zieht aus[1] und durch das Rote Meer; die Ägypter, welche Israel verfolgen, gehen unter (13, 17 bis 14, 31). Das Meerlied des Moses (15, 1—18). Mirjams Lied (15, 19 bis 21). Das Volk kommt nach Mara; Moses macht das bittere Wasser von Mara süß (15, 22—26). Über Elim (15, 27) kommt Israel am 15. des 2. Monats nach dem Auszug in die Wüste Sin und erhält das Manna und die Wachteln (16, 1—36). In Raphidim gibt Gott dem Volke Wasser aus einem Felsen am Horeb (17, 1—7). Durch Moses' Gebet siegt Israel unter Josues Führung über Amalek (17, 8—16). Jetro kommt zu Moses und opfert mit ihm Jahwe (18, 1—12). Auf Jetros Rat stellt Moses

[1] Vgl. K. Miketta, Der Pharao des Auszuges. Eine exegetische Studie zu Ex 1—15 (BSt 8, 2), Frb. i. Br. 1903.

Mitarbeiter auf in der Leitung des Volkes (18, 13—27). Genau nach 3 Monaten gelangt Israel zum Berg Sinai, verpflichtet sich Gott gegenüber und rüstet sich, die Offenbarung vom Sinai zu empfangen (19, 1 bis 25). Gott verkündet die Zehn Gebote (20, 1—17). Das Volk wünscht Moses als Vermittler der Offenbarung (20, 18—20). Moses erhält auf dem Sinai eine Reihe von Gesetzen für das Volk (20, 21—23, 19). Verheißungen und Vorschriften für den Zug zum Gelobten Lande (23, 20 bis 33). Moses verkündet die geoffenbarten Sinaigesetze, schreibt sie in ein Buch («Bundesbuch» 24, 7 = 20, 22—23, 19) und schließt feierlich einen Bund zwischen Jahwe und dem Volke (24, 1—8). Moses darf mit Auserwählten Gott schauen (24, 9—11). Moses weilt vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge (24, 12—18). Jahwe befiehlt dem Moses, daß die Israeliten Gaben darbringen (25, 1—7). Sie sollen ein Heiligtum für Jahwe errichten (25, 8f.), eine Lade (25, 10—22), einen Tisch für die Schaubrote (25, 23—30), einen siebenarmigen Leuchter (25, 31—40), ein Zelt (26, 1—30) mit einem Vorhang (26, 31—37), einen Altar (27, 1—8), einen Vorhof (27, 9—19) herstellen und Öl für den Leuchter darbringen (27, 20f.). Moses soll für Aaron und seine Söhne Priesterkleider fertigen lassen (28, 1—5), Brustkleid (28, 6—14), Brustschild (28, 15—29) mit «Urim und Tummim» (28, 30), Rock (28, 31 bis 35), Stirnblatt (28, 36—38), Leibrock (28, 39—41), Beinkleider (28, 42f.). Er soll sie zu Priestern weihen mit Einkleidungszeremonien und Opfern (29, 1—35), den Altar entsündigen (29, 36f.) und das ständige Brandopfer einrichten (29, 38—42). «Darin» (29, 43) will Jahwe wohnen (29, 43—46). Er soll einen Räucheraltar herstellen (30, 1—10). Jahwe befiehlt dem Moses Abgabe eines Sühnegeldes bei der Zählung des Volkes (30, 11 bis 16). Jahwe ordnet die Herstellung des ehernen Beckens an (30, 17 bis 21). Jahwe ordnet das heilige Salböl an für Dinge und Personen (30, 22—33). Jahwe ordnet das Räucherwerk an (30, 34—38). Jahwe beruft Bezal'el und andere zur Verfertigung der heiligen Gegenstände (31, 1—11). Jahwe schärft den Sabbat ein (31, 12—17). Jahwe übergibt darauf dem Moses auf dem Berge Sinai die zwei steinernen Tafeln (31, 18). Bei der Rückkehr vom Berge Sinai findet Moses das Volk bei der Anbetung des goldenen Kalbes, zerschmettert die steinernen Tafeln und straft das Volk (32, 1—35). Jahwe droht, nicht mit dem Volke zum Gelobten Lande zu ziehen (33, 1—6). Bericht, wie Moses mit Jahwe verkehrte (33, 7—11). Jahwe verspricht auf Bitten des Moses, selbst mit dem Volke zu ziehen (33, 12—17). Moses wird der Gottschauung gewürdigt, muß die zwei Tafeln wiederherstellen, erhält den Auftrag, Gesetze, die er während des vierzigtägigen Aufenthaltes auf dem Sinai erhält, zu verkünden und auf Grund derselben einen Bund zu schließen (33, 18—34, 28). Moses' Antlitz wird leuchtend (34, 29 bis 35). Moses verkündet das Sabbatgebot (35, 1—3 [1]). Moses fordert

[1] Kap. 35—40 zählen im wesentlichen die gleichen Gegenstände auf wie Kap. 25—31, aber in anderer Anordnung. 36, 8—39, 43 gibt 𝔊 (nur wenige Zeugen folgen hierin dem 𝔐) in einer eigenen Reihenfolge.

auf, Gaben darzubringen (35, 4—9) und die heiligen Geräte herzustellen (35, 10—19). Die Israeliten bringen ihre Gaben (35, 20—29). Moses gibt die Berufung und Begnadigung des Bezal'el kund (35, 30—35). Bezal'el mit seinen Genossen macht sich an die Arbeit, es werden zu reichliche Gaben gebracht (36, 1—7); sie fertigen das heilige Zelt (36, 8—38), die Bundeslade (37, 1—9), den Schaubrotetisch (37, 10—16), den siebenarmigen Leuchter (37, 17—24), den Räucheraltar (37, 25—28), das Salböl und Räucherwerk (37, 29), den Brandopferaltar (38, 1—7), das eherne Becken (38, 8), den Vorhof (38, 9—20). Berechnung des Aufwandes für das Zelt des Zeugnisses (38, 21—31). Sie verfertigen die Priesterkleider (39, 1), das Brustkleid (39, 2—7), das Brustschild (39, 8—21), den Rock (39, 22—26), die Leibröcke mit Kopfbund und Gürtel (39, 27—29), das Stirnblatt (39, 30 f.). Die fertiggestellten Gegenstände bringen die Israeliten einzeln dem Moses dar (39, 32—43). Jahwe befiehlt im einzelnen die Aufrichtung und Einrichtung des heiligen Zeltes und die Weihe der Priester (40, 1—15). Moses führt den Auftrag im einzelnen aus (40, 16—33). Die Herrlichkeit Jahwes läßt sich auf dem heiligen Zelt nieder und begleitet das Volk auf seiner Wanderung (40, 34—38).

20. Leviticus (sc. liber; ein großer Teil handelt vom Dienst der Leviten): Jahwe gibt vom Zelt der Zusammenkunft aus Gesetze über (Tier-)Opfer (1, 1—17), Speiseopfer (2, 1—16), Heilsopfer (3, 1—17), ein Gesetz über das Sündopfer (4, 1—35), Schuldopfer (5, 1—19), ein Gesetz über Wiedererstattung des Veruntreuten und Schuldopfer (5, 20—26), ein Gesetz über das Brandopfer (6, 1—6), Speiseopfer (6, 7—11), ein Gesetz über das Speiseopfer Aarons (6, 12—16), ein Gesetz über das Sündopfer (6, 17—23), Schuldopfer (7, 1—10), Heilsopfer (7, 11—21). Jahwe gibt ein Speisegesetz über Fett und Blut (7, 22—27). Jahwe gibt eine Fortsetzung des Gesetzes über das Heilsopfer (7, 28—36). Der Schluß erklärt die Tora über die voraus (Kap. 6—7 || Kap. 1—5) im einzelnen geordneten Opfer als Gesetze, geboten «auf dem Berge Sinai», «in der Wüste Sinai» (7, 37 f.). Moses weiht Aaron und seine Söhne zu Priestern (8, 1—36), und sie bringen die ersten Opfer dar (9, 1—24). Vergehen und Strafe der Söhne Aarons (10, 1—7). Weinverbot an Aaron (10, 8—11). Moses gibt Aaron und seinen Söhnen Anweisungen über die Opfer (10, 12 bis 15) und rügt ein Versehen (10, 16—20). Jahwe gibt durch Moses und Aaron ein Gesetz über die unreinen Tiere (11, 1—47), ebenso durch Moses ein Gesetz über die Unreinheit bei der Geburt (12, 1—8), ebenso durch Moses und Aaron ein Gesetz über den Aussatz (13, 1—59). Jahwe gibt Moses ein Gesetz über Reinigung vom Aussatz (14, 1—32). Jahwe gibt Moses und Aaron ein Gesetz über den Aussatz am Hause (14, 33—53). Abschluß zu Kap. 13 und 14 (14, 54—57). Jahwe gibt durch Moses und Aaron ein Gesetz über Unreinheit und Reinigung beim Manne und beim Weibe (15, 1—33). Jahwe gibt durch Moses für Aaron Vorschriften über den Versöhnungstag (16, 1—34). Jahwe gibt durch Moses ein Gesetz über den Opferort (17, 1—9) und über den Blutgenuß (17, 10 bis 16). Jahwe gibt durch Moses Ehegesetze (18, 1—30). Jahwe gibt

durch Moses verschiedene Vorschriften (19, 1—37). Jahwe gibt durch Moses verschiedene Strafvorschriften (20, 1—27). Jahwe gibt durch Moses Gesetze für die Priester (21, 1—24). Jahwe gibt durch Moses weitere Gesetze für die Priester (22, 1—16; 22, 17—25; 22, 26—33). Jahwe gibt durch Moses ein Gesetz über die Feste (23, 1—8), ein Gesetz über Erntefeste (23, 9—22), ein Gesetz über das Fest des Trompetenblasens (23, 23—25), ein Gesetz über den Versöhnungstag (23, 26—32), ein Gesetz über das Laubhüttenfest (23, 33—44). Jahwe gibt durch Moses Vorschriften über Licht im Heiligtum und über Schaubrote (24, 1—9). Ein Gotteslästerer wird gesteinigt und ein Gesetz über Gotteslästerer gegeben (24, 10—23). Jahwe gibt durch Moses auf dem Berge Sinai ein Gesetz über Sabbat und Jubeljahr (25, 1—55) mit anschließenden allgemeinen Vorschriften (26, 1 f.) und stellt Segen für Erfüllung und Fluch für Übertretung der Gesetze in Aussicht (26, 3—45). Abschluß zu den Gesetzen vom Sinai (26, 46). Jahwe gibt durch Moses ein Gesetz über Gelübde und Zehnten (27, 1—33). Abschluß zu den Gesetzen vom Sinai (27, 34).

21. **Numeri** (so genannt wegen der Zählungen Kap. 1 ff. und 26): Jahwe befiehlt die Zählung der israelitischen Männer; sie wird nach Stämmen ausgeführt (1, 1—54). Jahwe gibt durch Moses und Aaron eine Lagerordnung (2, 1—34). Das Geschlecht des Aaron (3, 1—4). Jahwe bestimmt durch Moses die Leviten zum Dienste für die Priester und das Volk (3, 5—10). Jahwe teilt mit, daß er die Leviten an Stelle der Erstgeburt genommen habe (3, 11—13). Jahwe befiehlt dem Moses die Zählung der Leviten für Lagerordnung und Dienst am Heiligtum (3, 14—39). Jahwe befiehlt die Zählung der Erstgebornen (3, 40—43). Jahwe ordnet den Austausch mit den Leviten an (3, 44—51). Jahwe läßt die Leviten zählen für die Fortschaffung des Heiligtums und seiner Geräte (4, 1—49). Jahwe trifft durch Moses je gesondert eingeleitete Anordnungen über die Aussätzigen (5, 1—4), über Wiedererstattung (5, 5 bis 10), über das Eiferopfer (5, 11—31), über das Nasiräergelübde (6, 1 bis 21), über den Segen Aarons (6, 22—27). Am Tage, da Heiligtum und Altar vollendet waren, opfern die Fürsten Weihegeschenke (7, 1—88). Bericht, wie Moses mit Jahwe im Zelt der Zusammenkunft redet (7, 89). Jahwe gibt eine Anordnung über die Lampen am Leuchter (8, 1—4). Die Reinigung der Leviten wird von Jahwe aufgetragen und von Moses und dem Volke ausgeführt (8, 5—22). Jahwe bestimmt die Dienstzeit der Leviten (8, 23—26). Am 14. Tage des 1. Monats im 2. Jahre nach dem Auszug hält Israel auf Jahwes Befehl Pascha (9, 1—5). Jahwe bestimmt, wie bei Verhinderung das Paschafest nachzufeiern ist (9, 6—14). Die Wolke über der Wohnung (Jahwes) bestimmt von dem Tage an, da sie erschien, Wanderung und Rast beim Zuge des Volkes (9, 15—23). Jahwe befiehlt dem Moses, zwei Trompeten zu fertigen, welche bei Versammlung, Aufbruch, später bei Krieg und an Festen gebraucht werden sollen (10, 1—10). Am 20. Tage im 2. Monat des 2. Jahres nach dem Auszug wandert Israel in geordnetem Zuge unter Leitung des Ḥobab, des Schwagers des Moses, und Führung der Lade in die Wüste Pharan (10, 11—36).

Jahwe straft das klagende Volk durch einen Lagerbrand (11, 1—3). Das Volk wird des Mannas überdrüssig und verlangt nach Fleisch (11, 4—9). Jahwe gibt dem Moses die 70 Ältesten bei, um die Last der Volksführung zu teilen, und sendet Wachteln; eine Plage trifft die Lüsternen (11, 10—34). Das Volk zieht nach Ḥaṣerot (11, 35 [𝔙 34[b]]). Mirjam und Aaron widersetzen sich dem Moses; Mirjam wird mit dem Aussatz gestraft (12, 1—15). Von der Wüste Pharan aus läßt Jahwe durch Kundschafter das Land Kanaan ausforschen; sie berichten Ungünstiges (12, 16 [𝔙 13, 1]—13, 33 [𝔙 34]). Das verzagte Volk wird von Jahwe mit Ausnahme von Kaleb zum Absterben in der Wüste verurteilt (14, 1—25). Das Volk wird von Jahwe zu vierzigjähriger Wüstenwanderung verurteilt, die Kundschafter mit Ausnahme von Kaleb und Josue mit dem Tode bestraft (14, 26—38). Das Volk versucht in Kanaan einzudringen, wird aber geschlagen (14, 39—45). Jahwe gibt durch Moses Vorschriften über das Speiseopfer als Zugabe zu verschiedenen Opfern (15, 1—16), ein Gesetz über Sühne bei Versehen (15, 17—31), verhängt die Steinigung über einen Sabbatschänder (15, 32—36), schreibt Quasten für die Kleider als Mahnzeichen vor (15, 37—41). Koraḥ und seine Rotte, Datan und Abiram empören sich gegen Moses und werden von der Erde verschlungen (16, 1—35); ihre Rauchfässer müssen zu Beschlägen des Altars verwendet werden (17, 1—5 [𝔙 16, 36—40]). Die murrende Gemeinde wird mit einer Plage heimgesucht; Aaron wehrt ihr durch Räucherung (17, 6—15 [𝔙 16, 41—50]). Aaron wird durch den grünenden Stab von Jahwe auserwählt (17, 16—26 [𝔙 17, 1—11]). Die Israeliten klagen über das Dahinsterben (17, 27 f. [𝔙 17, 12 f.]). Jahwe gibt Aaron Anweisungen über das Priestertum und die Leviten (18, 1—7), überweist Aaron Opferanteile (18, 8—19), bestimmt für die Leviten den Zehnten (18, 20 bis 23). Jahwe befiehlt durch Moses und Aaron, ein Reinigungswasser herzustellen, das bei Befleckung durch einen Leichnam dienen sollte (19, 1 bis 22). Zu Ḳadeš in der Wüste Zin stirbt Mirjam (20, 1). Israel erhält Wasser aus dem Felsen; Moses und Aaron werden wegen ihres Zweifels vom Einzug ins Gelobte Land ausgeschlossen (20, 2—13). Edom verweigert Israel den Durchzug (20, 14—21). Aaron stirbt auf dem Berge Hor (20, 22—29). Kampf und Sieg gegen den König von Arad in Kanaan (21, 1—3). Das murrende Volk wird durch feurige Schlangen gestraft, durch die eherne Schlange geheilt (21, 4—9). Nach einer Reihe von Lagerstationen (21, 10—20) besiegt Israel Siḥon, den König der Amoriter (21, 21—32), und ʿOg, den König von Bašan (21, 33—35). Balaḳ, der König der Moabiter, dingt den Bilʿam, Israel zu verfluchen; dieser wird durch den Engel Jahwes gezwungen, zu segnen, und weissagt einen Stern aus Jakob (22, 1—24, 25). Die Midianiter verführen Israel zum Götzendienst; das Volk wird dafür gestraft (25, 1—18). Israel wird nach Stämmen gezählt, um das Gelobte Land gleichmäßig verteilen zu können (26, 1—65). Erbtöchter beanspruchen ein Erbe; das Erbrecht wird von Jahwe geregelt (27, 1—11). Jahwe kündigt Moses den Heimgang an; er muß Josue als Nachfolger aufstellen (27, 12—23).

Opfer und sonstige gottesdienstliche Verrichtungen werden von Jahwe durch Moses aufgetragen an jedem Tage, an Sabbaten, Neumonden, am Tage der Erstlinge, am Posaunentag, am 10., am 15. und den folgenden Tagen des 7. Monats (28, 1—29, 39). Moses verkündet das Recht des Vaters und des Mannes, Gelübde der Tochter und des Weibes für nichtig zu erklären (30, 1—17). Die Midianiter werden zur Strafe für die Verführung mit Krieg überzogen (31, 1—12). Vorschriften über Tötung der Weiber der feindlichen Völker und über Entsündigung der Krieger (31,13—24). Die Kriegsbeute läßt Jahwe an die Krieger, das Volk, die Leviten verteilen; dieKrieger bringen von der Beute freiwillige Geschenke für das Zelt der Zusammenkunft dar (31, 25—54). Die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse erbitten und erhalten Wohngebiete im Ostjordanlande, müssen aber an der Eroberung von Kanaan teilnehmen (32, 1—42). Die Lagerstationen der Israeliten während des Wüstenzuges werden aufgezählt (33, 1—49). Jahwe gibt in der Ebene der Moabiter durch Moses Anordnungen für die Eroberung und Verteilung von Kanaan (33, 50—56); er bestimmt die Grenzen des Gebietes für die neuneinhalb Stämme (34, 1—15); er stellt die Leiter für die Verteilung auf (34, 16—29); er fordert Abgabe von Städten für die Leviten (35, 1—8); er befiehlt die Auswahl von Freistädten für unfreiwillige Totschläger, stellt Regeln für die Blutrache auf (35, 9—34). Moses bestimmt im Auftrage Jahwes, daß Erbtöchter nicht außerhalb des Stammes heiraten dürfen, um das Stammesgebiet unversehrt zu erhalten (36, 1—13).

22. **Deuteronomium** (so genannt, weil inhaltlich und nach der Geschichtsdarstellung des Pentateuchs ein zweites Gesetz außer dem Sinaigesetz; vielleicht ist der Name aus Dt 17, 18: מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, 𝔊 δευτερονόμιον, abzuleiten): Im 40. Jahre (der Wüstenwanderung), am 1. Tage des 11. Monats, «jenseits des Jordans in der Wüste» redete Moses zum Volke Israel alles, was Jahwe ihm aufgetragen hatte (1, 1—4). Moses fing an, «dieses Gesetz auszulegen» (1, 5), hielt eine Mahnrede (1, 6—4, 40), in der er das Volk an die vergangenen Erlebnisse erinnerte, wie Jahwe zum Aufbruch vom Horeb nach dem Gelobten Lande mahnte (1, 6—8), wie Moses Richter über das Volk aufstellte (1, 9—18; vgl. Ex 18, 13 ff.), wie das Volk kleinmütig wurde nach dem Bericht der Kundschafter und die lebende Generation den Tod in der Wüstenwanderung erleiden mußte (1, 19—40; vgl. Nm 14), wie das Volk eine Niederlage erlitt (1, 41—46; vgl. Nm 14, 39 ff.), wie sie um das Gebirge Seir und durch Edom zogen (2, 1—8; vgl. Nm 20, 14 ff.), wie sie mit Moab in Frieden auskommen mußten (2, 9—15; vgl. Nm 22 ff.), ebenso mit Ammon (2, 16—23); den Durchzug verweigerte erst Siḥon, König der Amoriter, der besiegt wurde (2, 24—37; vgl. Nm 21, 21 ff.); ebenso geschah es mit ʿOg, König von Bašan (3, 1—11; vgl. Nm 21, 33 ff.). Moses erinnert auch an die Besiedlung des Ostjordanlandes durch zweieinhalb Stämme (3, 12—22; vgl. Nm 32); Jahwe habe Moses' Bitte um Einlaß ins Gelobte Land abgewiesen; er habe ihm nur gestattet, es von ferne zu sehen (3, 23—28; vgl. Nm 27, 12 ff.). Moses erinnert an die Gesetzgebung am Sinai, warnt vor dem Götzendienst (4, 1—40; zu 16—18 u. 23

vgl. Ex 20, 4 23; 34, 17; Lv 19, 4; 26, 1). Bericht darüber, daß Moses drei Freistädte im Ostjordanlande bezeichnet habe (4, 41—43; vgl. Nm 35, 14[a]). Einleitung zum Gesetz, das Moses den Israeliten im Ostjordanlande gab (4, 44—49). Moses beruft Israel und verkündigt Gesetze (diese Rede reicht ohne neue Einleitung bis 26, 19) und erinnert daran, daß die zehn Gebote unmittelbar von Jahwe dem Volke verkündet wurden (5, 1—19 [𝔙 5, 1—22]; vgl. Ex 20[1]; zu 12 ff. vgl. Ex 23, 12), daß auf des Volkes Bitte hin Moses die weitere Verkündigung der Gebote vermittelte (5, 20—30 [𝔙 5, 23—33]; vgl. Ex 20, 18—21). Mahnung zum Festhalten an Jahwe (6, 1—25; zu 8 vgl. Ex 13, 9 16; zu 14 vgl. Ex 20, 3; 34, 14; zu 20 ff. vgl. Ex 12, 26 f.; 13, 14). Warnung vor Verbindung mit den Kanaanitern (7, 1—10; zu 2—4 vgl. Ex 23, 32 f.; 34, 12 15; zu 5 vgl. Ex 23, 24; 34, 13; zu 6 vgl. Lv 20, 26). Verheißung des Segens, wenn Israel die «heute» aufgetragenen Gebote erfüllt (7, 11—26; zu 16 vgl. Ex 23, 33; 34, 12 15). Fortgesetzte Mahnungen mit Erinnerungen aus der Geschichte (8, 1—20). Moses gedenkt der Versündigungen des Volkes (9, 1 bis 10, 5). Ein geschichtliches Stück aus dem Wüstenzug ist eingeschoben (10, 6 f.). Moses vollendet die Erinnerung an die Versündigungen des Volkes (10, 8—11) und fordert Anhänglichkeit an Jahwe (10, 12—22; zu 19 vgl. Ex 22, 20; 23, 9; Lv 19, 34), erinnert an die Wundertaten während des Auszuges (11, 1—9), preist das Gelobte Land (11, 10—21; zu 16 vgl. Ex 20, 3; 34, 14; zu 18 vgl. Ex 13, 9 16), verheißt Sieg über die Kanaaniter bei treuer Gesetzeserfüllung (11, 22—25), trägt auf, Segen und Fluch auf dem Garizim und Ebal zu sprechen (11, 26—32), gibt Vorschriften, was am künftigen gemeinsamen Heiligtum geschehen muß, und was außerhalb desselben getan werden darf (12, 1—32; vgl. Ex 20, 23 f.; Lv 17, 1—9; zu 16 u. 23 vgl. Lv 17, 10—14; 19, 26). Das Volk Gottes soll sich durch nichts zum Götzendienst verführen lassen (13, 1—19 [𝔙 18]). Verbotene Totengebräuche (14, 1 f.; vgl. Lv 19, 28; 20, 26), verbotene Speisen (14, 3—21; vgl. Lv 11, 2—23; 20, 25; Ex 22, 30; Lv 17, 15; 11, 40; zu 21 vgl. Ex 23, 19; 34, 26). Der Zehnte zum Essen am Heiligtum und für die Leviten (14, 22—29; vgl. Lv 27, 30—33; Nm 18, 21—32). Die Ordnung des Erlaßjahres (15, 1—18; vgl. Ex 23, 10 f.; Lv 25, 1—7; Ex 21, 2—11; Lv 25, 39—46). Heiligung der Erstgeburt von den Tieren (15, 19—23; vgl. Ex 13, 1 f. 11 f.; 34, 19; Lv 27, 26; Nm 3, 13; 8, 17; 18, 17 f.). Feier des Paschafestes, des Festes der Wochen, des Laubhüttenfestes (16, 1—15; vgl. Ex 23, 14—16; 34, 18 22; Lv 23; Nm 28 f.), dreimalige Wallfahrt nach Jerusalem (16, 16 f.; vgl. Ex 23, 17). Gerichtsgesetze (16, 18—20; vgl. Ex 23, 1—8; Lv 19, 15). Verbot von Astartebildern (16, 21 f.; vgl. Lv 26, 1). Opfertiere müssen fehlerlos sein (17, 1; vgl. Lv 22, 17—24). Todesstrafe für Götzendiener (17, 2—7; vgl. Ex 22, 19). Schwierige Rechtsfälle sollen an der künftigen Wohnstätte Jahwes entschieden werden (17, 8—13). Das Königsgesetz (17, 14—20). Die Leviten erhalten kein Gebiet, sondern Anteil an den gottesdienstlichen

---

[1] Über die Gesetze in Dt und Ex, die sich auf dieselben Gegenstände beziehen, vgl. die Tabelle bei Driver-Rothstein (s. o. S. 9) 73—76.

Abgaben (18, 1—8; vgl. Lv 7, 32—34; Nm 18, 1—19). Das Volk soll sich vom heidnischen Wahrsagewesen fernhalten, Jahwe wird ihm einen Propheten wie Moses senden (18, 9—22; zu 10[a] [Molochdienst] vgl. Lv 18, 21; 20, 2—5; zu 10[b]—11 vgl. Ex 22, 17; Lv 19, 26[b] 31; 20, 6 27). Das Volk soll drei Freistädte für unvorsätzliche Totschläger aussondern und bei Vergrößerung des Gebietes weitere drei Freistädte bestimmen (19, 1 bis 13; vgl. Ex 21, 12—14; Nm 35; zu 11 f. vgl. Lv 24, 17 21). Bestimmungen über Grenzsteine (19, 14), über Zeugenzahl und falsche Zeugen (19, 15 bis 21; vgl. Ex 23, 1; Nm 35, 30). Kriegsverordnungen (20, 1—20). Die Stadt, in deren Nähe einer erschlagen wurde, muß sich vom Verdacht des Mordes reinigen (21, 1—9). Ehe mit einem kriegsgefangenen Weibe (21, 10—14). Achtung des Erstgebornenrechts (21, 15—17). Todesstrafe für den widerspenstigen Sohn (21, 18—21; vgl. Ex 21, 15 17; Lv 20, 9). Sofortiges Begräbnis des Hingerichteten (21, 22 f.). Pflichten gegen verirrte Tiere (22, 1—4; vgl. Ex 23, 4 f.). Vertauschung der Tracht ist den Geschlechtern verboten (22, 5). Ausnehmen eines Vogelnestes (22, 6 f.). Ein Dachgeländer ist anzubringen (22, 8). Verbot von Vermischungen (22, 9—11; vgl. Lv 19, 19). Vorschrift von Quasten (22, 12; vgl. Nm 15, 37—41). Der Mann, der sein Weib fälschlich des Mangels der Jungfrauschaft zeiht, und ein Weib mit mangelnder Jungfrauschaft sollen bestraft werden (22, 13—21). Ehebruch mit verheirateten und verlobten Frauen wird mit dem Tode, Schändung noch nicht Verheirateter mit Geldbuße und Heiratspflicht bestraft (22, 22—29; vgl. Ex 22, 15 f.; Lv 18, 20; 20, 10). Verbot der Ehe mit der Stiefmutter (23, 1; vgl. Lv 18, 8; 20, 11). Verstümmelte, Bastarde, Ammoniter und Moabiter sollen nicht, Edomiter und Ägypter erst im dritten Gliede in die Volksgemeinschaft aufgenommen werden (23, 2—9). Auch das Kriegslager soll rein und heilig sein (23, 10—15; vgl. Nm 5, 1—4). Ein geflohener Sklave soll nicht ausgeliefert werden (23, 16 f.). Hurerei wird verboten (23, 18 f.). Zinsnehmen ist einem Volksgenossen gegenüber verboten (23, 20 f.; vgl. Ex 22, 24; Lv 25, 35—37). Gelübde müssen erfüllt werden (23, 22—24; vgl. Nm 30, 3). Was man vom Weinberg und Getreidefeld des Nächsten nehmen darf (23, 25 f.). Bestimmungen über Geschiedene (24, 1—4). Ein Neuverheirateter soll von Kriegsdienst und Auflagen frei sein (24, 5). Ein Mühlstein darf nicht gepfändet werden (24, 6). Menschenraub soll mit dem Tode bestraft werden (24, 7; vgl. Ex 21, 16). Die gegebenen Gebote über den Aussatz sollen gehalten werden (24, 8 f.; vgl. Lv 13 f.). Bestimmung über Pfänder (24, 10—13; vgl. Ex 22, 25 f.). Den Lohnarbeiter darf man nicht drücken (24, 14 f.; vgl. Lv 19, 13). Eltern und Kinder werden nicht füreinander bestraft (24, 16). Gerechtigkeit gegen Fremde, Waisen und Witwen (24, 17; vgl. Ex 22, 20 bis 23; 23, 9; Lv 19, 33 f.). Die Nachlese gehört den Fremdlingen, Waisen und Witwen (24, 19—22; vgl. Lv 19, 9 f.; 23, 22). Bestimmungen über die Prügelstrafe (25, 1—3). Dem dreschenden Ochsen darf man das Maul nicht verbinden (25, 4). Gesetz der Schwagerehe (25, 5—10). Strafe einer Frau, die in schamloser Weise in den Streit der Männer eingreift (25, 11 f.). Richtiges Gewicht und Maß (25, 13—16; vgl. Lv 19, 35 f.).

Amalek soll bei ruhigem Besitz des Gelobten Landes vertilgt werden (25, 17—19; vgl. Ex 17, 14). Die Erstlinge der Früchte sollen mit einem Dankgebet für das Gelobte Land dargebracht werden (26, 1—11). Gebet bei Darbringung des Zehnten im dritten Jahre (26, 12—15). Schlußmahnung in der Form von Verpflichtungen, wie sie dem Sinaibunde (vgl. Ex 19, 5 f.) zu Grunde liegen (26, 16—19). Moses mit den Ältesten gebietet dem Volke, zwölf mit den «heute» gegebenen Gesetzen beschriebene Steine auf dem Berge Ebal aufzurichten (27, 1—8). Moses mit den Priestern und Leviten mahnt zur Haltung der Gebote, weil das Volk «an dem heutigen Tage zum Volke Jahwes geworden» ist (27, 9 f.). Moses gebietet, Segen und Fluch für einzelne Übertretungen des Gesetzes vom Berge Garizim und Ebal zu sprechen (27, 11—26; zu 15 vgl. Ex 20, 4 23; 34, 17; Lv 19, 4; 26, 1; zu 16 vgl. Ex 20, 12; 21, 17; Lv 20, 9; zu 20 vgl. Lv 18, 8; 20, 11; zu 21 vgl. Ex 22, 18; Lv 18, 23; 20, 15; zu 22 vgl. Lv 18, 9; 20, 17; zu 23 vgl. Lv 18, 16; zu 25 vgl. Ex 20, 13; 21, 12; Lv 24, 17); er führt im einzelnen die Segnungen an für Beobachtung der Gebote (28, 1—14) und ebenso die Flüche für Übertretungen (28, 15—68; zu Dt 28 vgl. im allgemeinen Ex 23, 20—33; Lv 26, 3—45, mit einigen verwandten Zügen auch im einzelnen). «Dieses» ist Grundlage des Bundes, den Moses im Lande Moab mit Israel schloß (28, 69 [𝔙 29, 1]). Moses verkündet diesen Bund (29, 1—14 [𝔙 29, 2—15]) und droht eindrucksvolle Strafen vor den andern Völkern an für die Übertreter, auch die Zerstreuung unter die Völker (29, 15—28 [𝔙 29, 16—29]), verheißt aber bei Bekehrung Zurückführung in das Gelobte Land (30, 1—10) und faßt seine Mahnungen, Drohungen und Verheißungen noch einmal zusammen (30, 11—20). Moses ermutigt das Volk zum Kampf gegen die Bewohner des Gelobten Landes (31, 1—6). Moses ermahnt den Josue (31, 7 f.). Moses schreibt «dieses» Gesetz nieder und befiehlt, es vorzulesen (31, 9—13). Jahwe beruft Moses und Josue in das Zelt der Zusammenkunft, kündigt dem Moses den Abfall des Volkes an und trägt ihm ein Lied auf, das zum Zeugnisse wider sie sein soll; Moses schreibt es auf und lehrt es das Volk (31, 14—22). Jahwe ermutigt den Josue (31, 23). Moses schreibt das Gesetz in ein Buch und übergibt es den Leviten zum Zeugnisse gegen das Volk (31, 24—27); er läßt die Ältesten rufen, um sie zu ermahnen (31, 28 f.). Vor der ganzen Gemeinde Israels trägt er mit Josue das Lied vor (31, 30—32, 44). Moses mahnt das Volk noch einmal (32, 45—47). Jahwe beruft den Moses auf den Berg Nebo, um das Gelobte Land zu sehen, und kündigt ihm seinen Tod an (32, 48—52). Der Segen des Moses (33, 1—29). Moses steigt auf den Berg Nebo, schaut das Gelobte Land und stirbt; Josue übernimmt die Führung (34, 1—12).

§ 9. Zeit der Entstehung und Verfasser des Pentateuchs. Die Pentateuchfrage.

23. G. Hoberg, Moses und der Pentateuch (BSt 10, 4), Frb. i. Br. 1905. H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch mit Tabellen über die Quellen-

scheidung, Lp. 1893. H. Höpfl O. S. B., Die höhere Bibelkritik. Studie über die moderne rationalistische Behandlung der Heiligen Schrift, Pad. 1901, ²1905. *J. Kley, Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte und ihre Systeme, Mstr. i. W. 1903. E. König, Der doppelte Wellhausenianismus im Lichte meiner Quellenforschungen. Ein Rückblick auf meine Mitarbeit im Gebiete der Sprach- und Religionswissenschaft, Gütersloh 1927. J. Nikel, Die Pentateuchfrage (BZF 10, 1/3), Mstr. i. W. 1921 (= Nikel [s. o. S. 10] 19 bis 98). A. Šanda, Moses und der Pentateuch (AtAbh 9, 4/5), Mstr. i. W. 1924. C. Steuernagel, Allgemeine Einleitung in den Hexateuch (GHK I 3, 3, 249—286), Gött. 1900.

24. Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts galt als fast allgemeine Anschauung, daß der Pentateuch im großen und ganzen aus der Zeit und von der Hand des Moses stamme. Seit dieser Zeit findet die Frage, wann, wie und durch wen der Pentateuch verfaßt worden ist, keine einheitliche Antwort mehr. Die traditionelle und konservative Richtung hält auch heute noch fest, daß der Pentateuch im wesentlichen nach Inhalt und Form von Moses als einheitliches Werk ca. 1500 v. Chr. oder nicht viel später verfaßt worden sei. Die neuzeitliche kritische Schule stimmt hauptsächlich und wenigstens darin überein, daß der Pentateuch im wesentlichen aus nachmosaischer Zeit stammt, der Inhalt an Erzählungen und Gesetzen in vier Hauptquellenschriften («Urkunden» [vgl u. S. 31 [1]]) zusammenfloß und erst zur Zeit des Ezra (444), vielleicht noch später durch endgültige Verarbeitung der genannten Quellen abgeschlossen wurde.

25. Die Stellungnahme in dieser Frage, der sog. Pentateuchfrage, hängt, abgesehen von Anerkennung oder Ablehnung einer göttlichen Offenbarung im AT, zum größten Teil davon ab, ob man verschiedene Eigenschaften des Pentateuchs zugesteht oder in Abrede stellt, und welche Folgerungen man daraus zieht.

§ 10. Literarische Eigentümlichkeiten des Pentateuchs und ihre Beurteilung.

26. Je länger und je eingehender man sich im Laufe der Zeit mit dem Pentateuch beschäftigte, um so mehr Eigentümlichkeiten glaubte man an ihm feststellen zu müssen. Was man seit alter Zeit an Einzelbeobachtungen machte, läßt sich unter folgende Gruppen zusammenfassen:

27. I. **Wiederholungen**[1] in den erzählenden (a) und gesetzlichen (b) Abschnitten, die in den Pentateuch unverarbeitet und vielfach unausgeglichen aufgenommen wurden, in Gn, also in der vormosaischen Geschichte, aber auch in Ex—Dt, die über die Zeit des Moses selbst handeln. Daß letztere, soweit sie in formal und auch sachlich verschiedener Gestalt vorliegen, unmittelbar aus der Hand des Moses stammen, läßt sich schwer verständlich machen.

28. Beispiele zu a: Gn 1, 1—2, 3 || 2, 4—23. 4, 25 f. || 5, 3—6. 6, 5—8 || 6, 9—13. 6, 18—22 || 7, 1—5. 7, 6—9 || 7, 10—16. 7, 17[b] || 7, 18. 7, 19 || 7, 20. 7, 21 || 7, 22 f. 8, 13 || 8, 14. Die Zeitangaben der Sündflutgeschichte. 10, 32 || 11, 9. 12, 10—20 || 20, 1—18 (|| 26, 1—11?). Kap. 15 || Kap. 17. 16, 9—14 || 21, 8—21. 17, 16—19 || 18, 9—15. 18, 1—19, 28 || 19, 29. 21, 22—34 || 26, 17—33. 26, 34 + 28, 9 || 36, 2 ff. 27, 1—45 || 27, 46 bis 28, 9. 28, 19 || 35, 14 f. 30, 23 || 30, 24. 32, 28 || 35, 10. 32, 4 + 33, 16 || 36, 6 ff. 34, 18 || 34, 19. 34, 26 || 34, 27. Kap. 37 (die Wiederholungen sind ineinander hineingeschoben). 46, 28—34 || 47, 1—11. Ex 3, 14 ff. || 6, 2 ff. 4, 10 || 6, 12 (vgl. 6, 30). 4, 18 || 4, 19. Kap. 16 || Nm 11, 4—24. Kap. 17 || Nm 20. Kap. 18 || Nm 11, 24 ff. 40, 34 ff. || Nm 9, 15 ff. Nm 27, 15 ff. || Dt 31, 1 ff.

29. Beispiele zu b: Hinweis auf die Gesetze, welche auf dem Sinai gegeben wurden: Ex 24, 3—8 (zu beziehen auf Ex 21—23); 34, 27 ff. (vgl. Ex 34, 11—26); Lv 26, 46; 27, 34 (hauptsächlich für die Gesetze des Lv geltend). Die Sinaigesetze sind wohl im wesentlichen aus diesen verschiedenen Stellen zu gewinnen. Die Gesetzesverkündigung in der Ebene von Moab ist nach Dt 11, 32; 28, 69 eine Gesetzgebung, welche einem eigenen, zeitlich und örtlich vom Sinaibund verschiedenen Bunde zur Grundlage diente; die Bestimmungen des moabitischen Bundes sind aber in weitem Umfang Parallelen zu denen des Sinaibundes[2]. — Dekalog und Bundesbuch (Ex 20—23) werden Ex 34, 11—26 wiederholt, an beiden Stellen als Grundlage eines Bundes, des Sinaibundes. — Festgesetzgebung: Ex 23, 14—19; 34, 18 22 f.; Lv 23; Nm 28 f.; Dt 16. — Opferarten: Lv 1—7; 22, 17—30; Nm 15, 1—16; 28 f. — Zehntabgabe: Lv 27, 30—32; Dt 14, 22—29; 26, 12—15. — Reine und unreine Tiere: Lv 11, 1—47; Dt 14, 3—20. — Sklavenrecht: Ex 21, 1—11; Lv 25, 39 bis 55; Dt 15, 12—18. — Schaden an Leib und Leben u. ä.: Ex 21, 12

---

[1] *A. Allgeier, Über Doppelberichte in der Genesis. Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung (Freiburger theol. Studien 3), Frb. i. Br. 1911. G. Huvelin S. J., Mélanges pour l'étude du Pentateuque (Etrel 115, 766—773). Ders., Les doubles récits dans la Genèse (ebd. 130, 79—84; gegen Allgeier). A. Schulz, Doppelberichte im Pentateuch. Ein Beitrag zur Einleitung in das AT (BSt 13, 1), Frb. i. Br. 1908.

[2] Siehe o. S. 23 ff.

bis 36; Lv 24, 17—21 (mit dem sog. ius talionis). — Unzuchtssünden: Lv 18, 6—18; 20, 10—21 — Ex 22, 18; Lv 18, 23; 20, 15f. — Ex 22 15f.; Dt 22, 28f. — Freistädte: Nm 35, 13f.; Dt 19, 1—13. — Verbot, das Böckchen in der Milch der Mutter zu kochen: Ex 23, 19; 34, 26 (beidemal am Schluß der Gesetze des Sinaibundes); Dt 14, 21. — Dienstanweisung für die Leviten: Nm 3; 4; 18, 1ff. — Manche Gesetze lauten dazu noch sachlich verschieden[1]: z. B. der Ort für das Opfer: Ex 20, 24—26; Lv 17, 1—9; Dt 12, 1—27 (vgl. u. Nr. 120ff.). — Art des Altarbaues: Ex 20, 24—26; 27, 1—8. — Überzug des Brandopferaltars: Ex 27, 2 = 38, 2; Nm 17, 1—5. — Standort des Zeltes der Zusammenkunft: Ex 33, 7ff.; Nm 11, 16 26ff. (außerhalb des Lagers); Ex 25, 8; Nm 2 (im Lager). — Dienstalter der Leviten: Nm 4, 3 (30 Jahre); 8, 24 (25 Jahre). — Dauer des Laubhüttenfestes: Lv 23, 36 (acht Tage); Dt 16, 15 (sieben Tage).

30. Über derlei Wiederholungen in den Erzählungen und Gesetzen des Pentateuchs urteilen die erwähnten Richtungen, die kritische und die konservative Exegese, verschieden. Die kritische Exegese erkennt Doppelungen im Pentateuch in weitestem Umfange an und schließt daraus, daß ursprünglich getrennte Quellenschriften bestanden hätten, aus denen Sammler (Redaktoren [= R]) das Material des Pentateuchs entnommen und ohne Verarbeitung zusammengestellt haben. Da auch die mosaische Zeit dabei in derselben Weise dargestellt sei und zudem über die gleichen Dinge bald so, bald anders berichtet werde, könne Moses der Verfasser nicht sein, überhaupt kein Schriftsteller, der die Vorgänge als Zeitgenosse miterlebt habe. Die konservative Schule erklärt die Doppelungen z. T. als nur scheinbare, faßt sie als verschiedene, wenn auch ähnliche Ereignisse[2] oder als wiederholte Darstellungen desselben Vorganges, die in der schriftstellerischen Anlage des Werkes begründet[3], oder durch den systematischen Aufbau gefordert, oder auch durch Nachlässigkeit im Stil verschuldet seien. Kommen in den Doppelungen verschiedenartige Angaben vor, so bemühen sich die konservativen Exegeten, sie durch Erklä-

[1] Soweit hierbei Verschiedenheiten in Frage kommen, welche für die katholische Lehre von der Inspiration Schwierigkeiten zur Folge haben, ist Aufgabe und Lösung die gleiche, ob man Doppelungen anerkennt oder ablehnt. Vgl. G. Huvelin S. J., Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse (Etrel 121, 163—186). *A. van der Heeren, De geminis narrationibus in s. Scripturis: Narratio diluvii (Collationes Brugenses 19, 339—350 406—417 462—478).

[2] Z. B. Gn 12; 20; 26.

[3] Z. B. Gn 2 sei eine teilweise Wiederholung von Gn 1, um die Paradiesesschöpfung in die Erschaffung der Welt einzugliedern.

rung auszugleichen[1] oder auch durch Textänderungen[2] zu beseitigen. — In den meisten Fällen befriedigt die Beseitigung oder Erklärung der Wiederholungen in der Art der konservativen Exegese keineswegs. Die kritische Theorie hat anderseits nicht selten die Zahl der Wiederholungen übertrieben; soweit sie aber verschiedene Quellenschriften annimmt und sie zusammengearbeitet sein läßt, macht sie einen großen Teil davon verständlich, besonders diejenigen Fälle, bei denen ohne einen ersichtlichen Grund eine verschiedene Darstellung gewählt wird. Doch muß dabei eher an eine mechanische Sammeltätigkeit, welche das Überlieferte getreu ohne Verarbeitung aufbewahren wollte, als an eine literarische Verarbeitung im eigentlichen Sinne gedacht werden.

31. II. Der **Zusammenhang** des Textes scheint vielfach nicht gewahrt zu sein.

Gn 5, 1 ff. greift z. B. über 4, 25 f. (|| 5, 4—9) zurück. — Gn 8, 1^b gehört sachlich nach 8, 2. — Nach Gn 21, 14 mit 16, 16; 17, 17 müßte Hagar den siebzehnjährigen Ismael auf den Schultern getragen haben. — Gn 26, 34 ist durch 27, 1—45 von der Fortsetzung 27, 46 getrennt. — Zu Ex 2, 23 gehört 4, 19 als Fortsetzung. — Ex 2, 24 f. bricht mitten im Satz ab. — Ex 16, 34 setzt die Bundeslade voraus, ihre Herstellung wird erst Ex 35 ff. berichtet. — Ex 20, 21 ff. ist Moses auf dem Berge Sinai, 24, 1 wird er unmittelbar nach Schluß der Sinaioffenbarungen wieder auf den Berg gerufen. — Ex 34, 28 kann mit der Umgebung nur in Ausgleich gebracht werden, wenn mitten im Verse das Verbum ein neues Subjekt erhält. — Ex 38, 25 f. setzt eine Zählung des Volkes voraus, erst Nm 1 f. berichtet über sie. — Lv 9, 22 spendet Aaron den Segen, Nm 6, 22—27 bestimmt die Formel für diesen Segen. — Nm 7 handelt von den Weihegaben der Fürsten Israels, nachdem das Zelt der Zusammenkunft fertiggestellt war. Die Fertigstellung des Zeltes ist schon Ex 40 erzählt und weitere Vorgänge, die sich an die Vollendung des Zeltes anschließen, werden Lv 7—10 berichtet. — Dem Siege Israels über die Kanaaniter Nm 21, 1—3 schließt sich der Bericht an, wie Israel von der Südgrenze Kanaans nach dem Osten abschwenkte, um von Osten her

---

[1] Z. B. die Handelsleute, welche Joseph nach Ägypten entführten, werden Gn 37 bald Ismaeliter, bald Midianiter genannt, weil die Brüder Josephs die Midianiter zuerst von ferne für Ismaeliter angesehen hätten.

[2] Z. B. J. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen der Gn. Jakob und Israel. P in Gn 12—50, Gießen 1912: er erklärt den Namenwechsel in Gn 37 (s. Anm. 1) durch Textverderbnis. Siehe auch H. M. Wiener, Pentateuchal Studies, Ld. 1912, 45 ff. — Vgl. weiterhin Cornely (s. o. S. 9) 2, 1 [2], 120 ff.; Kley (s. o. S. 26) 122—129; Allgeier (s. o. S. 27 [1]).

in das Gelobte Land einzudringen. — Die Lagerstationen des Wüstenzuges Nm 21, 19 f. umfassen auch die Schauplätze, auf denen sich die Ereignisse von Nm 21, 21 ff. abspielten. — Nach Nm 24, 25 kehrte Bil'am von seiner Reise nach Moab an seinen Ort zurück, Nm 31, 8 berichtet von seinem Tod in einer Schlacht, die Israel gegen die Midianiter gewann. — Nm 27, 12 f. erhält Moses den Auftrag, auf das Gebirge zu steigen, das Gelobte Land zu sehen, um dann zu sterben. Auf Bitten des Moses stellt Jahwe den Josue als Nachfolger auf. Nunmehr folgt aber nicht der Tod des Moses (Dt 34, 1 ff.) bzw. seine Abschiedsreden (Dt 1 ff.), sondern Gesetze (Nm 28—30), ein Zug gegen die Midianiter (Nm 31), die Zuteilung des Ostjordanlandes (Nm 32) usw. — Nm 35, 6 werden die sechs Freistädte vorausgesetzt, V. 9 ff. werden sie erst eingeführt. — Dt 10, 6 f. ist ein Stück des Lagerverzeichnisses (vgl. Nm 33) mitten in eine Rede des Moses geraten, wo sie sich mit den Sinaiereignissen beschäftigt. — Auch Überschriften und Schlußformeln können bezeugen, daß der Text zusammengesetzt ist, wenn sie sich in den Zusammenhang nicht glatt einfügen; z. B. Gn 2, 4; Lv 26, 46[1]. — Gerade diese Merkmale des Pentateuchs, die schwer geleugnet werden können, sprechen dagegen, daß diejenigen, welche dem Pentateuch seine gegenwärtige Form gegeben haben, solche literarische Absichten verfolgten, wie sie die kritische Schule den Händen verschiedener Redaktoren zuschreibt.

32. III. Wortschatz und Form einer Sprache wechseln je nach Persönlichkeit und Zeit, welche sie gebrauchen. Die kritische Schule behauptet, daß sich tatsächlich in den verschiedenen Bestandteilen des Pentateuchs ein **Sprachwechsel** feststellen lasse.

Sie führt den Beweis für einen solchen Sprachwechsel, indem sie im einzelnen die Orthographie, die Grammatik nach Formenlehre und Satzbau, den Wortgebrauch, die Phraseologie untersucht und die Verschiedenheiten hervorhebt[2].

33. Beispiele aus Gn 1 und 2, worin die kritische Schule zwei Erzählungen über ein und denselben Schöpfungsvorgang sieht:

בָּרָא «schaffen» 1, 1 21 27; 2, 3 4.
עָשָׂה «machen», יָצַר «bilden» 2, 7 8 19.

---

[1] Vgl. die Inhaltsangabe o. S. 15 ff., welche schon vielfach den Mangel an Ordnung und Zusammenhang erkennen läßt.

[2] Vgl. Holzinger, s. o. S. 25; E. König, Der Sprachbeweis in der Literarkritik, insbesondere des AT (StKr 1893, 445—479); J. Kräutlein, Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen. Ein Beitrag zum Sprachbeweis in der Literarkritik des AT, Lp. 1908; Strack (s. o. S. 10) 46—57 (Sprachgebrauch der fünf Hauptquellen); A. Westphal, Les sources du Pentateuque I, P. 1888.

חַיַּת הָאָרֶץ «das Getier der Erde» 1, 24 25 30.
חַיַּת הַשָּׂדֶה «das Getier des Feldes» 2, 19 20; (3, 1); vgl.
שִׂיחַ הַשָּׂדֶה «das Gesträuch des Feldes» 2, 5;
עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה «das Gras des Feldes» 2, 5; (3, 18).

Beispiele aus Gn 6—9, wo die Sündflutgeschichte aus zwei Quellen zusammengearbeitet zu sein scheint:

«Vernichten»: מָחָה 6, 7; 7, 4 24
הִשְׁחִית 6, 13 17; 9, 11 15; vgl. 6, 11 12 (Wortspiel).

Gegenstand der Vernichtung:

«alles Fleisch»: כָּל־בָּשָׂר 6, 12 13 17 19; 7, 15 21; 8, 17; 9, 11 15—17;
«das, was ist»: יְקוּם 7, 4 23.

34. Der Sprachwechsel ist *geeignet*, die Folgerungen, welche aus Doppelerzählungen gezogen werden können, noch zu erweitern. Die Doppelungen als solche lassen zunächst bloß erschließen, daß beide Formen, in denen der gleiche Gegenstand dargestellt wird, nicht aus einer und derselben Hand stammen. Der Sprachwechsel, sofern er eine gewisse Stetigkeit bei mehreren doppelt dargestellten Gegenständen aufweist, ermöglicht es, je gleichartige Doppelungen ein und derselben Hand zuzuweisen und sie in je in sich zusammenhängende Erzählungsreihen einzuordnen. Der Pentateuch setzt sich dann nicht aus Bruchstücken zusammen, welche unter sich ohne Verbindung sind, sondern sein gegenwärtiger Zustand muß aus umfangreicheren literarischen Quellen oder *Urkunden*[1] abgeleitet werden, die in letzter Linie ineinander verarbeitet worden sind.

So findet sich z. B. רמשׂ «kriechen» u. dgl. Gn 1, 21 24 25 26 28 30 und 6, 20; 7, 14; 8, 17 19; שׁרץ «wimmeln» Gn 1, 20 21 und 7, 21; 8, 17; 9, 7; מִין «Art» Gn 1, 11 12 21 24 25 und 6, 20; 7, 14; פרה ורבה «fruchtbar sein» und «viel werden» Gn 1, 22 28 und 8, 17; 9, 7. Solche und ähnliche sich wiederholende Spracherscheinungen führen zur Annahme, daß die entsprechenden Doppelungen aus der Schöpfungs- und Sündflutgeschichte der gleichen Quelle entstammen.

35. *Gegen* den Versuch der kritischen Schule, einen solchen Sprachwechsel nachzuweisen, kann nicht von vornherein eingewendet werden: die Unveränderlichkeit oder langsame Entwicklung der hebräischen Sprache, der geringe Umfang des sprachlichen Materials, auch nicht daß die ursprüngliche hebräische Sprachform

---

[1] Diese Bezeichnung wurde gewählt, weil man anfangs in diesen literarischen Quellen vielfach Urkunden aus dem Tempelarchiv sehen wollte.

der Literatur im Laufe der Zeit nicht dieselbe geblieben sei, oder daß spätere Schriftsteller sich von früheren Musterschriften beeinflussen ließen, oder daß auch ein und derselbe Schriftsteller in Stil und Sprache wechseln könne, oder daß Sprache und Stil auch bei verschiedenen Gegenständen der Schilderung wechsle. — Derlei Einwände sind zu berücksichtigen, soweit sie den Tatsachen entsprechen. In ihrer allgemeinen Fassung sind sie wenig mehr als Möglichkeiten, die hinfällig werden, soweit tatsächlich das Gegenteil erwiesen werden kann. — Mit mehr Erfolg macht die konservative Schule gegen den durchgeführten Sprachbeweis der kritischen Schule diejenigen einzelnen Fälle geltend, wo sich die sprachlichen Kennzeichen gegen die angenommene Quellenscheidung wenden[1].

So entspricht z. B. der Gebrauch von זָכָר וּנְקֵבָה «männlich und weiblich» Gn 1, 27; 6, 19; 7, 16 und אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ «das Männchen und sein Weibchen» Gn 7, 2 (zweimal) den Voraussetzungen der kritischen Schule an den erwähnten Stellen, da Gn 6, 19; 7, 16 von ihr einer andern Quelle zugewiesen werden als Gn 7, 2. Aber auch Gn 7, 3 9 kommt «männlich und weiblich» vor, und diese Verse schreibt die kritische Schule auf Grund sonstiger Kennzeichen der gleichen Quelle wie 7, 2 zu. Sie sucht freilich den Einwand wirkungslos zu machen, indem sie Gn 7, 3[a] als Glosse erklärt und bei 7, 9 darauf verweist, daß der Vers an der Grenzscheide zweier Quellen stehe, also die Eigentümlichkeiten beider Quellen nicht unerwartet kommen könnten. Allein wird die Tatsache der Quellenscheidung nicht schon als erwiesen vorausgesetzt, sondern soll sie erst untersucht werden, so beeinträchtigen solcherlei Schwierigkeiten die Beweiskraft des Sprachwechsels, ja können sie je nach dem Zahlenverhältnis der zutreffenden und ungünstigen Fälle auch ganz aufheben.

Überhaupt wird der Sprachwechsel als selbständiges und für sich allein entscheidendes Beweismittel für literarische Quellen seiner Art nach, da dabei Sprach- und Stilgefühl mit ihrem subjektiven Einschlag mitwirken, nicht allzu oft gelten können. Aber wenn auch an dem Sprachbeweis, wie ihn die kritische Schule ungemein sorgfältig ausgearbeitet hat, starke Abstriche gemacht werden müssen, so wirkt er doch in der gleichen Richtung wie die inhaltlichen Doppelungen. Sprachverschiedenheit und Doppelung stärken, wo sie, wie vielfach, zusammenfallen, gegenseitig ihre Beweiskraft.

---

[1] Vgl. Kley (s. o. S. 26) 171 ff.; Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 117 ff.

36. IV. Der **Wechsel im Gebrauch der Gottesnamen** (יהוה *Jahwe* [Eigenname], אלהים *Elohim* [= Gott])[1], eigentlich nur eines unter den vielen andern Kennzeichen des wechselnden Stiles, also zum Sprachbeweis gehörig, ist schon früh (Philo unterscheidet eine Schöpfermacht = «Gott» und eine königliche Herrschaft = «Herr» [vgl. Etrel 106, 791]; Tertullian, Adv. Hermog. 3 [M[1] 2, 223 f.]; Augustinus, De Genesi ad litteram 8, 11 [M[1] 34, 382]; Chrysostomus, Hom. in Gen. 14, 2 [M[g] 53, 112]) beachtet und erörtert worden und gilt seit J. Astruc (1753)[2] als eigenes, selbständiges Kennzeichen für die Quellenscheidung. — Damit der Wechsel im Gebrauch der beiden Gottesnamen Jahwe und Elohim zum Kennzeichen verschiedener Quellen werden kann, müssen die Gottesnamen im gegenwärtigen Text ursprünglich, nach einem bestimmten Gesetz gebraucht, in diesem ihrem gesetzmäßigen Wechsel auf andere Weise nicht besser und einfacher erklärbar sein. — Die Gegner der kritischen Schule erheben gegen dieses Kennzeichen der Quellenscheidung eine Reihe von Einwänden.

37. a) Die Gottesnamen des gegenwärtigen 𝔐 sind nicht ursprünglich; besonders ist die abweichende Überlieferung der 𝔊 darin vorzuziehen[3].

---

[1] F. Baumgärtel, Elohim außerhalb des Pentateuchs. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch (BWAT 19), Lp. 1914. J. Dahse (s. o. S. 29[2]). J. Hontheim S. J., Die Gottesnamen in der Gn (ZkTh 34, 625—640). E. Naville, Les deux noms de Dieu dans la Genèse, P. 1917. J. Skinner, The divine names in Genesis, Ld. 1914 (vgl. Exp 8. S. 5, 289—313 400—420 494—514; 6, 23—45 97—106 266—288). P. Vetter, Die literarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen (ThQ 85, 12—47 202—235 520—547, unvollendet). — Eine Auseinandersetzung darüber zwischen verschiedenen Exegeten (H. M. Wiener, A. P. Cox, J. Skinner, N. Schlögl O. Cist.) s. ExpT 20, 378 f. 473—475 563; Bs 68, 510—531.

[2] Siehe u. § 12, 6, Nr. 90.

[3] J. Dahse, Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik (ARW 6, 305—319). G. B. de Rossi, Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae, Parma 1784/88, zu Gn 7, 1. H. Graetz, Notiz über Gottesnamen in der Heiligen Schrift (MGWJ 36, 523—528) 528. Hoberg (s. o. S. 25) 105. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 22. A. Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. 2. Der sichere Ausgangspunkt für die künftige Pentateuchkritik (NkZ 3, 421—458) 422. W. Caspari [u. J. Köberle], Das Vorkommen der Gottesnamen Jahwe und Elohim in den Samuelsbüchern und seine Beziehung zur Geschichte des Textes (NkZ 21, 378—418 499 f.). Schlögl, s. o. Anm. 1 (ExpT 20, 563). H. M. Wiener, Essays in Pentateuchal criticism, Ld. 1910, 4—56.

— Demgegenüber ist geltend zu machen[1]: Die Gottesnamen sind im 𝔐 als richtig überliefert zu betrachten, soweit nicht in einzelnen Fällen die textkritischen Zeugnisse etwas anderes beweisen. Auch 𝔊 darf hierin als solche dem 𝔐 nicht grundsätzlich schon vorgezogen werden. Nachträgliche zufällige Textveränderungen müßten der Natur ihrer Entstehung nach einen regellosen Gebrauch der Gottesnamen verursachen; ihr Wechsel im heutigen Text ist aber gerade wegen seiner anscheinenden Gesetzmäßigkeit aufgefallen. Die Prüfung der einzelnen Stellen ergibt, daß der Wechsel der Gottesnamen, wie er im gegenwärtigen 𝔐 steht, in der übergroßen Mehrzahl der Fälle ursprünglich ist.

38. b) Die Gottesnamen sind *nicht gesetzmäßig* verwendet[2]. — Für gesetzmäßigen Gebrauch spricht aber Folgendes: Er ist von vornherein nicht einmal so fernliegend, daß verschiedene Zeiten und verschiedene Schriftsteller je einen besonderen Gottesnamen bevorzugen; gesetzmäßiger Wechsel der gleichen Gottesnamen ist in den Pss festzustellen (Jahwepsalmen und Elohimpsalmen[3]); der Wechsel der Gottesnamen fällt häufig mit Doppelungen und sonstigem Stil- und Sprachwechsel zusammen. Die Gesetzmäßigkeit im Wechsel der Gottesnamen ist auch von Gegnern der Quellenscheidung anerkannt[4].

39. c) Die Gottesnamen wechseln, weil der Verfasser an den einzelnen Stellen je *eine besondere Seite des göttlichen Wesens* durch den Namen hervorheben wollte, wie sie gerade durch den Inhalt des Textes nahegelegt wurde. Die beiden Gottesnamen haben eine verschiedene etymologische und heilsgeschichtliche Bedeutung[5]. — Eine

---

[1] Vgl. Baumgärtel (s. o. S. 33[1]) 79 f.; Skinner (s. o. S. 33[1]); Vetter (s. o. S. 33[1]) 12 ff.

[2] Vgl. Chrysostomus, Hom. in Gen. 14, 2 (M[g] 53, 112): ἀδιαφόρως; Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 107.

[3] Vgl. u. § 100, Nr. 352.

[4] So Dahse (s. o. S. 29[2]), der einen Wechsel nach Perikopen annimmt; Hontheim (s. o. S. 33[1]), der meint, daß die Gottesnamen in bestimmten Abschnitten entweder im gleichen Verhältnis oder in besonderer Gruppierung oder in einer charakteristischen Anzahl gebraucht sind. Solcherlei Gesetze lassen sich im Gottesnamenwechsel schwer überzeugend durchführen. Die Erklärung aus den verschiedenen Quellen ist namentlich dann besser begründet, wenn die Quellenscheidung zugleich noch andere Eigentümlichkeiten des Textes erklärt.

[5] Vgl. Tertullian, Adv. Hermog. 3 (M[1] 2, 223 f.): *Deus* = Schöpfer, *Dominus* = Herr über die geschaffenen Dinge; ähnlich Augustinus, De Genesi ad litt. 11 (M[1] 34, 382): Elohim = Gott Vater, Jahwe = Gott Sohn; Höpfl (s. o. S. 26) 53: Naturgott—Gnadengott; Hudal (s. o. S. 9) 87, [2]92 f.; * F. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift A und NT[3], Frb. i. Br. 1890, 168; F. J. Lamb, Science and higher criticism (Bs 65, 57—86); P. Metzger, Noch einmal die Gottesnamen im Hexateuch (NkZ 36, 38—69); W. Möller, Wider den Bann der Quellenscheidung. Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuchproblems, Gütersloh 1912, 43 174 f. 180 f.; ⟨* M. Seisenberger⟩, Einführung in

solche Absicht ist bei der Verwendung der Gottesnamen durchaus möglich, in manchen Fällen vielleicht erweisbar[1]. In den allermeisten Fällen ist aber nicht klar zu erkennen und schwer festzustellen, welche Beziehung etwa zwischen der Bedeutung des Gottesnamens und dem Inhalt des Abschnittes, in dem er steht, obwalten könnte; nicht selten würde man einen andern Gebrauch erwarten, als der Text ihn bietet (in Doppelstücken mit gleichem Inhalt kommen in der Regel verschiedene Gottesnamen vor). Wenn man diese Begründung des Gottesnamenwechsels im einzelnen durchführen will, muß man die beiden Bezeichnungen außerdem bald so bald anders erklären und oft so tief erfassen, daß man bei einem israelitischen Schriftsteller und seinen Lesern kaum ein so eindringendes Verständnis voraussetzen darf[2].

40. d) Die gleichen Gegengründe, welche den Einwand a) entkräften, gelten auch gegenüber der Ansicht Hobergs[3] und v. Hummelauers[4], daß der Gottesname Jahwe nachträglich wegen seiner Bedeutung an passenden Stellen eingefügt worden sei. Ähnliche Vorgänge wie: בַּעַל durch אֵל ersetzt (1 Chr 14, 7; 2 Sm 5, 16), יהוה in אלהים verwandelt (Ps 42—84), יהוה in der späteren Aussprache vermieden und als אדני oder אלהים gelesen, können diese Ansicht nicht entscheidend stützen, weil für den Pentateuch eine nachträgliche Änderung nicht erwiesen ist und der letzterwähnte Vorgang gerade gegen eine spätere Einfügung von יהוה spricht[5]. Dagegen würde der Gottesnamenwechsel vollständig erklärt, wenn man mit A. H. Redpath[6] zwei Pentateuchausgaben mit verschiedenen Gottesnamen voraussetzt, aus denen der jetzige Pentateuch hergestellt sei (vgl. Ps 14 [13] und 53 [52]). Denn aus dem Gottesnamenwechsel allein läßt sich nicht entscheiden, ob nicht ehedem eine gemeinsame Grundlage der erschlossenen Quellen einen einheitlichen, vielleicht andern Gottesnamen enthalten hat. — Mit der kritischen Schule gehen in diesem Punkte auch jene konservativen Exegeten, welche den Gottes-

---

die Heilige Schrift. Ein Abriß der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung in das A und NT samt Hermeneutik[4], Regensb. 1899, 276 f.: Elohim = Gott Vater, Jahwe = Gott Sohn; Tappehorn (s. o. S. 15) 14 58 ff. Besonders ausführlich sind ähnliche Erklärungen zusammengestellt bei Vetter (s. o. S. 33) 525 ff.

[1] So auch Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 54.

[2] Z. B. Kley (s. o. S. 26) 32 34 f.: Jahwe bezeichnet Gott als dauernden, schlechthin seienden, frei sich offenbarenden und die Menschheit dadurch sich zuführenden persönlichen, wahren Gott, außer dem kein Gott ist, und den das Volk Israel als besonderen Herrn anerkennt; Elohim ist gleichsam das Abstraktum Gottheit, umfassender und allgemeiner, weswegen es auch für Jahwe gesetzt werden kann, aber in der Regel nicht umgekehrt.

[3] Die Genesis (s. o. S. 14) XXV; Moses und der Pentateuch (s. o. S. 25) 49 ff.

[4] Comm. in Gen. (s. o. S. 14) 4 ff. — Ähnlich Hontheim (s. o. S. 33 [1]).

[5] Vgl. Vetter (s. o. S. 33 [1]) 203 ff.; König (s. o. S. 30 [2]) 447.

[6] A new theory as the use of divine names in the Pentateuch (AmJTh 8, 286—301).

namenwechsel als Quellenscheidungsmittel mit dem Vorbehalt anerkennen, daß die Quellen in vormosaische Zeit zu datieren seien [1].

41. Die Prüfung der Einwände, welche die konservative Schule hauptsächlich gegen den Gottesnamenwechsel als Mittel der Quellenscheidung erhebt, führt zum Schlußergebnis, daß die erwähnten Versuche, dem Gebrauch der Gottesnamen im Pentateuch jegliche Bedeutung als Kennzeichen literarischer Quellen abzusprechen, den Wechsel der Benennung nicht befriedigend erklären können. Fällt zudem der Wechsel der Gottesnamen mit andern literarkritischen Kennzeichen verschiedener Quellen oder mit sonstigen Anzeichen neuer Quellen zusammen, so spricht das zu Gunsten der kritischen Schule. Das ist nun tatsächlich der Fall [2]. Freilich fehlen Stellen, an denen ein anderer Gottesname steht, als nach der Quellenscheidung der kritischen Schule erwartet wird, keineswegs [3]. Solche Schwierigkeiten beeinträchtigen die Sicherheit der kritischen Auffassung, weshalb ihre Anhänger bestrebt sind, das Gewicht solcher ungünstigen Fälle zu verringern und jeweils einen besonderen Grund für den Gottesnamen an nicht erwarteter Stelle ausfindig zu machen [4]. Außerdem beruft sich die kritische Schule zum Teil für solche Fälle auf die gleiche Erklärung, mit der die konservative Exegese dieses Beweismittel der literarischen Quellen-

---

[1] Vgl. * F. Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Ecritures 3 [5], P. 1901/02, 139 ff. Ob die literarischen Quellen, welche unter Verwertung der wechselnden Gottesnamen unterschieden werden, in vormosaische oder nachmosaische Zeit fallen, muß durch andere Gründe festgestellt werden. Nur daß Moses seine eigenen Erlebnisse mit wechselnden Gottesnamen aufgeschrieben habe, wird nicht angenommen werden können, weil er hierfür doch wohl keine literarischen Quellen benutzt haben wird. Dagegen kann er die Gn, welche von Ereignissen vor seiner Zeit berichtet, aus Quellen bearbeitet und die Darstellungsform mit verschiedenen Gottesnamen unverändert übernommen haben.

[2] Z. B. Gn 1 Elohim || Gn 2 Jahwe-Elohim. Gn 5, wo der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden abbricht, wird wiederum Elohim gebraucht. Gn 6, 5—8 Jahwe || 6, 9—13 Elohim. Gn 6, 18—22 Elohim || 7, 1—5 Jahwe. Gn 12 Jahwe || Gn 20 Elohim. Gn 16 Jahwe (7mal) || Gn 21, 6—21 Elohim (7mal). Gn 21, 22—34 Elohim || 26, 17—33 Jahwe.

[3] Z. B. Gn 2—4 kommt hauptsächlich der Doppelname יהוה אלהים vor; Gn 20, 18 יהוה (st. אלהים); 21, 33 יהוה (st. אלהים). Vgl. Hoberg (s. o. S. 25) 106 f.

[4] So machen sie geltend, daß Gn 20, 18 inhaltlich etwas nachhinkt, Gn 21, 33 nicht mehr zur Erzählung gehört.

scheidung zu entziehen sucht[1]. Aber ob solche kritische Erklärungen berechtigt sind oder nicht, die ungünstigen Fälle müssen als Gegengründe anerkannt und gewertet werden. Nur ist festzustellen, daß sie an Zahl nicht erheblich ins Gewicht fallen gegenüber den sonstigen Stellen, in denen die Gottesnamen entsprechend den Doppelerzählungen wechseln. Deshalb kann die Erklärung der kritischen Schule nicht als durch sie widerlegt betrachtet werden, wenn auch nicht gerade die Voraussetzung zutreffen muß, die sie macht, daß nämlich der Gebrauch der Gottesnamen schon bei der ersten Niederschrift der Pentateuchbestandteile eingeführt wurde.

42. Der Wechsel im Gebrauch der Gottesnamen könnte verschiedene Gründe haben. Ein Teil der kritischen Schule sieht diesen Grund nicht etwa im Belieben des Schriftstellers oder in der Sprachgepflogenheit einer Zeit, sondern darin, daß der Gottesname Jahwe erst dem Moses geoffenbart wurde; so sei Ex 3, 14 ff.; 6, 3 ff. zu verstehen. Derjenige Schriftsteller, welcher davon berichtet, gebrauche in der Schilderung der vorausgehenden Geschichte den Namen Jahwe nicht, sondern den Namen Elohim (also der Elohist [= E]). Ein anderer Schriftsteller gebrauche dagegen in den Abschnitten, die ihm zugehören, den Gottesnamen Jahwe (also der Jahwist [= J]). Die traditionelle Schule lehnt zum Teil die angegebene Deutung von Ex 3 und 6, jedenfalls aber die Schlußfolgerung daraus ab.

43. Die Deutung von Ex 3 und 6 ist umstritten. Auch Anhänger einer Quellenscheidung auf Grund der wechselnden Gottesnamen verstehen die Stellen nicht so, daß zum ersten Male der Name Jahwe dem Moses geoffenbart worden sei[2]. — Allein den beiden Stellen wird man durch andere Deutungen nicht gerecht. So nicht, wenn man deutet: Jahwe sei zwar vorher bekannt gewesen, aber nicht anerkannt worden[3]; oder Jahwe wolle sich erst jetzt als Jahwe erweisen[4]. Es ist auch zu

---

[1] Vgl. Driver-Rothstein (s. o. S. 9) 14[1]; Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 53 f. 59[19].

[2] So J. Astruc, Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, Brüssel 1753, 298 ff.; Strack (s. o. S. 15) zu Ex 6 (S. 181); A. Troelstra, De naam gods in den Pentateuch. Eene studie naar aanleiding en tot toelichting van Ex 6, 1 vv., Utrecht 1912.

[3] So Kley (s. o. S. 26) 32; ähnlich Šanda (s. o. S. 26) 26: וּשְׁמִי יהוה = «und bezüglich meines Namens Jahwe».

[4] So Troelstra (s. o. Anm. 2) (nach Theol. der Gegenwart 7, 2, 127 f.)

wenig, den Sinn, Jahwe habe sich damals zum ersten Male geoffenbart, für möglich zu halten, schließlich aber doch abzulehnen, weil der Dienst Jahwes schon für die Zeit der Patriarchen behauptet werde[1].

Der klare Wortlaut der Stellen ergibt, daß sie berichten wollen, der Gottesname Jahwe sei erst dem Moses im Laufe der Offenbarungsgeschichte bekannt geworden; Ex 6, 2 gibt zudem ausdrücklich an, daß der früher bekannte Gottesname *El šaddai* war[2].

Daß der Gottesname Jahwe in Eigennamen der vormosaischen Zeit gebraucht wird, könnte auf nachträgliche Umbildung von Namen mit אֵל in Formen mit יה u. dgl. zurückgeführt werden. Aber für solche Eigennamenformen reicht auch ein Gottesname Jahu u. ä. hin. Daß der Gottesname Jahwe neu geoffenbart wurde, trifft auch dann zu, wenn er nur eine Weiterbildung eines schon bekannten Jahu darstellt, ähnlich wie Abraham von Abram ausgeht (Gn 17, 5). Ex 3 und 6 müßten von einer solchen Umbildung verstanden werden, wenn die Religionsgeschichte erweisen sollte, daß der Gottesname Jahu o. ä. vor Moses in dem Kulturgebiete bekannt war, aus dem Israel stammte[3].

44. Sind die Stellen Ex 3 und 6 so, wie angegeben, richtig gedeutet, dann kann der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden. Der Schriftsteller, welchem die Offenbarung des Gottesnamens Jahwe in der Zeit des Moses bekannt war, konnte zwar unbedenklich Jahwe sowohl in den eigenen Schilderungen wie auch in den Reden Gottes und anderer aus vormosaischer Zeit gebrauchen; ein solcher Anachronismus wäre nicht unerwartet. Ebenso konnte er sich aber auch genau nach der von ihm selbst erwähnten Tatsache richten, daß der Name Jahwe auch in der geschichtlichen Darstellung der vormosaischen Zeit eigentlich anachronistisch anmutet, und ihn deshalb vermeiden.

Daß der sog. Elohist wirklich aus diesem Grunde den Namen Jahwe vermieden hat, würde dann zu erschließen sein, wenn Ex 3 und 6 einen fühlbaren Einschnitt bezeichnen sollte, nach dem Jahwe bedeutend häu-

---

[1] So Vetter (s. o. S. 33[1]).

[2] So mit Recht auch Exegeten, welche den Wechsel der Gottesnamen nicht als Kennzeichen verschiedener Quellen anerkennen, wie v. Hummelauer, Genesis (s. o. S. 14) 7; Ex-Lv (s. o. S. 14) 48 ff.; M.-J. Lagrange, El et Jahve (Rb 12, 362—386) 381. — Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 109 meint, daß die Wortform יהוה in ältere Zeit zurückreichen müsse; allein die Form הוה würde eher auf spätere Zeit schließen lassen.

[3] Vgl. S. Landersdorfer O. S. B., Der Gottesname יהוה in den Keilinschriften (BZ 10, 24—35).

figer vorkommt als in der Schilderung der vorausgehenden Zeiten. Das scheint tatsächlich der Fall zu sein. Denn in den 55 Kapiteln von Gn 1 bis Ex 6, 2 kommt Jahwe 173mal vor, so daß auf ein Kapitel ungefähr 3 Jahwe treffen. In den 132 Kapiteln von Ex 6 bis Dt 34 finden wir 1142 Jahwe, also im Kapitel ungefähr dreimal so oft wie vorher. Der Einwand, daß nach Ex 6 jegliche Art von Gottesnamen häufiger verwendet wird, ist berechtigt. In den Teilen des Pentateuchs, in welchen immer wieder von göttlichen Offenbarungen die Rede ist, mußte Gott öfter genannt werden. Der Gegengrund verliert aber sein Gewicht, wenn der zweite Gottesname Elohim nicht ebenfalls in ähnlichem Verhältnis häufiger vorkommt. Die Gegenprobe ergibt: die 55 Kapitel bis Ex 6, 2 haben 211mal אלהים und האלהים [1], also im Kapitel ungefähr 4mal. Die 132 Kapitel von Ex 6 bis Dt 34 bieten diesen Gottesnamen dagegen nur 104mal, also nicht einmal in jedem Kapitel. Wäre überhaupt die größere Häufigkeit der Gottesnamen dabei im Spiele, müßte אלהים und האלהים ungefähr 12mal in jedem Kapitel vorkommen [2].

45. Mit Ex 24, 12 beginnen die liturgischen Gesetze. Manche [3] nehmen an, daß deshalb und erst von hier ab, also aus andern Gründen der Name Jahwe häufiger werde. Allein die Statistik der Gottesnamen spricht dagegen. Ex 1—6 mit 20 Elohim und 16 Jahwe paßt eher zur Gn als zum Folgenden. Ex 6, 3—24, 12 mit 40 Elohim und 122 Jahwe gehört nach der Art des Gottesnamenwechsels sicher zum nachfolgenden Teile des Pentateuchs. Wenn wir Ex 3, 14—6, 2 außer Berechnung lassen, wie es sich nahelegt, so gehört auch Ex 1—3, 13 mit 14 Elohim und 3 Jahwe sicher zur Gn. Es ist deshalb der Umschwung in der Häufigkeit, mit der die beiden Gottesnamen vorkommen, in Ex 6 zu suchen [4].

46. Daß der Gottesname Jahwe gerade an der Stelle bedeutend häufiger wird, die nach dem Wortlaut besagt, daß damals der Name Jahwe zum ersten Male geoffenbart wurde, spricht zu

---

[1] Die Stellen, an denen Elohim im status constructus vor einem Genitiv steht oder mit einem Suffix verbunden ist, dürfen dabei unberücksichtigt bleiben. Denn den allgemeinen Gottesnamen kannte auch der Jahwist und er mußte in diesen Fällen 'א gebrauchen, weil Jahwe weder mit einem Genitiv noch mit einem Suffixpronomen verbunden werden kann.

[2] Diese Statistik der Gottesnamen weicht von derjenigen ab, die Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 57[24] wiedergibt; dort sind auch Ausdrücke wie רוּחַ אֱלֹהִים nicht gerechnet.

[3] So Vetter (s. o. S. 33[1]) 545 f. und nach ihm Hoberg (s. o. S. 25) 52.

[4] So auch Cornely, Compendium (s. o. S. 9) [9]343, der die Erscheinung aber auf andere Gründe zurückführt, nicht auf verschiedene Quellen und die Tatsache, daß der Name Jahwe erst in der Zeit des Moses geoffenbart wurde.

Gunsten der kritischen Anschauung, welche im Gottesnamenwechsel ein Kennzeichen von Quellen sieht.

Anfänglich folgerte man daraus, daß diejenigen Stücke, welche den Namen Jahwe vermeiden, einem einheitlichen Schriftsteller, dem Elohisten, angehören. Es konnten aber auch zwei und mehrere Quellen die gleiche Art der Schilderung wählen. Später schloß man auf verschiedene Anzeichen hin, daß es tatsächlich zwei Elohisten gegeben habe, einen ersten und einen zweiten, später Priesterkodex (= P) und Elohist (= E) genannt. Der Schluß ist berechtigt, soweit die Beweise hierfür hinreichen[1].

47. Die kritische Schule setzte zum Teil voraus, der sog. Jahwist habe den Gottesnamen Jahwe gekannt und deshalb ihn gebrauchen müssen. Weiterhin nahm sie an, daß er die Offenbarung des Gottesnamens Jahwe vor der Zeit ansetzte, für die er Jahwe gebrauchte. Gn 4, 26^{b}: «Damals (d. i. als Enoš geboren wurde) fing man an, den Namen Jahwe anzurufen», wurde in dem Sinne verstanden, daß der Name «Jahwe» statt eines andern Gottesnamens eingeführt wurde. Deshalb konnte der Jahwist für die nachfolgende Zeit den Namen Jahwe ebenso gebrauchen, wie ihn der Elohist erst für die mosaische Zeit verwendete[2]. Allein Gn 4, 26^{b} kommt es auf den Gottesnamen Jahwe nicht an. Hätte der sog. Elohist die Stelle geschrieben, so würde er den Namen «Elohim» gebraucht haben, und sie hätte sachlich den gleichen Inhalt gehabt, eine kulturgeschichtliche Nachricht, die eine uns nicht mehr ganz verständliche religiöse Neuerung aus ältester Zeit übermittelt. Der Jahwist konnte seine Nachrichten mit dem Gottesnamen Jahwe ausstatten, auch wenn er mit dem Elohisten wußte oder sogar berichtete, daß der Gottesname Jahwe in der Zeit des Moses geoffenbart worden sei. Ganz ausgeschlossen ist freilich auch nicht, daß er überhaupt keine Kenntnis darüber besaß[3].

[1] Dagegen darf man nicht auf zwei Elohisten schließen aus dem einen Grunde, weil die Offenbarung des Gottesnamens Jahwe zweimal, Ex 3 und Ex 6, erzählt wird (so Steuernagel [s. o. S. 26] 268; etwas anders im Lehrbuch [s. o. S. 10] 136). Denn da keiner den Namen Jahwe für die vormosaische Zeit vermeiden mußte, hätte eine von beiden Quellen, denen nach der kritischen Auffassung Ex 3 und Ex 6 angehören, den Namen Jahwe gebrauchen können, und das würde dann trotz der Angabe, daß der Name Jahwe in vormosaischer Zeit unbekannt war, der Jahwist sein.

[2] So Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 55 («sehr wahrscheinlich»); Steuernagel (s. o. S. 26) 269[1]; vgl. dazu auch Dahse (s. o. S. 33[3]) 115.

[3] Vgl. König (s. o. S. 2[2]) 195 f. — Vielleicht ist aber der ganz vereinzelte Doppelname יהוה אלהים in Gn 2—4 (20mal; sonst noch Ex 9, 30) dadurch entstanden, daß ein Abschreiber Gn 4, 26^{b} so verstand, wie die kritische Schule vielfach die Stelle noch jetzt versteht, und den Namen Jahwe durch den Namen Elohim am Rande ersetzte; solche Randglossen sind vielfach nachträglich in den Text geraten. Für den gleichen Doppelnamen Ps 72 (71), 18 in 𝔐

48. Der Nachweis von Quellen aus dem Wechsel der Gottesnamen spielte anfänglich eine bedeutende Rolle in der Pentateuchkritik, ist aber im Laufe der Zeit mehr zurückgetreten und durch Beweise ergänzt, ersetzt, ja korrigiert worden, die man als ergiebiger für die kritischen Beweisziele ansah. Für einige Punkte der pentateuchkritischen Anschauungen ist er aber bis jetzt grundlegend geblieben, so für die Scheidung der Quellen J und P in Gn 1 ff., für den Einsatz einer neuen Quelle in Gn 20[1].

49. Die Eigentümlichkeiten des gegenwärtigen Pentateuchtextes: Doppelungen, gestörter Zusammenhang, verschiedener Stil, Wechsel der Gottesnamen, geben ein Bild von der literarischen Eigenart dieses Buches. Die kritische Schule fordert bei ruhig und sachlich Urteilenden durch ihre übertriebenen Behauptungen vielfach Widerspruch heraus und muß sich nicht unbedeutende Abstriche am Tatsachenmaterial gefallen lassen, das sie ihren Schlußfolgerungen zu Grunde legt. Insbesondere übersieht sie, daß daneben, namentlich in den großen Zügen, die Darstellung doch ein bestimmtes Ziel verfolgt[2]. Die beiderlei Anzeichen, die von mangelnder Einheitlichkeit und die von beherrschender Zielstrebigkeit, müssen gleicherweise berücksichtigt werden, wenn man eine befriedigende Erklärung für den Zustand des Pentateuchs geben will.

50. Die kritische Schule hat aus der fehlenden Geschlossenheit Folgerungen gezogen, welche die mosaische Herkunft des Pentateuchs, wie sie von der konservativen Schule festgehalten wird, ausschließen. Tatsächlich müßte man, wenn diese Eigenart des Pentateuchs allein maßgebend wäre, annehmen, daß Moses zwar die Gn verfaßt bzw. zusammengestellt haben kann, wie sie uns jetzt vorliegt; aber Ex—Dt, wo die von ihm erlebte und von ihm fast ausschließlich bestimmte Zeitgeschichte dargestellt wird, könnte er dann entweder überhaupt nicht geschrieben haben, oder es wäre nur die Darstellung einer Quelle auf ihn zurückzuführen. Man könnte höchstens noch festhalten, von Moses stammte eine gemeinsame Vorlage, die sich später im Lauf der Zeit in verschiedene Formen gespalten hätte; so wie der Pentateuch uns vorliegt, wäre er also nicht von Moses, oder in anderer

---

ist der gleiche Vorgang besonders dadurch nahegelegt, daß Ps 72 (71) als elohistisch überarbeiteter Psalm gilt. — Eine andere Erklärung dieses Doppelnamens s. bei N. Schmidt, Yahwe Elohim (JbL 33, 25—47); A. Jirku, Die Gottesnamen in Gn 2, 4[b]—3, 24 (NkZ 27, 457—465).

[1] Vgl. Vetter (s. o. S. 33[1]) 12. [2] Vgl. Šanda (s. o. S. 26) 1.

Form ausgesprochen: wir besäßen keine mosaische Ausgabe des in letzter Linie von Moses verfaßten Pentateuchs[1].

Allein die Urteile der Kritik sind, ganz abgesehen von ihren sonstigen Schwächen, ihrer ganzen Art nach nicht mathematisch sicher. Zudem sind es innere Gründe, die zur Entscheidung einer geschichtlichen Tatsache angeführt werden. Sie können durch *geschichtliche Zeugnisse* widerlegt, durch andere *innere Gegengründe* aufgewogen werden, freilich auch *durch innere Anzeichen, die Moses als Verfasser unmöglich erscheinen lassen*, wiederum gestützt werden.

§ 11. Moses und der Pentateuch[2].

51. Die konservative Schule lehnt nicht nur die Anschauung der kritischen Schule in ihren Voraussetzungen und Folgerungen ab, soweit sie sich gegen Moses als Verfasser des Pentateuchs wendet, sondern bemüht sich auch, durch geschichtliche Zeugnisse und innere Gründe Moses direkt als Verfasser des Pentateuchs darzutun. Die Tragweite solcher Beweise im einzelnen und zusammengenommen ist zu prüfen und gegenüber den Einwänden der kritischen Schule zu sichern. Nicht minder bedürfen die inneren Gegengründe, welche Moses als Verfasser des Buches ausschließen sollen, einer unvoreingenommenen Abwägung.

52. I. Die **geschichtlichen Zeugnisse** sind ihrer Natur nach wertvoller als die inneren Merkmale, auf welche hin die kritische Schule dem Moses den Pentateuch abspricht.

53. a) *Selbstzeugnis des Pentateuchs.* Überschrift und Unterschrift fehlen; aber einzelne Stellen bezeugen ausdrücklich, daß manches in ihm auf göttlichen Befehl hin von Moses niedergeschrieben werden mußte.

Ex 17, 14 bezeugt, daß der Bericht über die Amalekiterschlacht (Ex 17, 8—14) von Moses stammt[3]. — Nach Dt 31, 9 24 schrieb Moses «dieses Gesetz» nieder und las es dem Volke vor. Der Ausdruck «dieses Gesetz» läßt ein abgeschlossenes, größeres Werk erwarten. Daher genügt Dt 32 hierfür nicht[4]. Es könnte eine kürzere Gesetzessammlung sein, die im jetzigen Dt enthalten ist[5], vielleicht aber doch am ehesten

---

[1] Vgl. G. Hoberg, Über den Ursprung des Pentateuchs (BZ 4, 337—346) 343 f.

[2] Vgl. Hoberg (s. o. S. 25); Kley (s. o. S. 26); Šanda (s. o. S. 26); * E. Mangenot, L'authenticité mosaïque du Pentateuque, P. 1907.

[3] Auch die Lesart des 𝔐 בַּסֵּפֶר (= in *das* Buch; dagegen 𝔊 εἰς βιβλίον) setzt nicht notwendig voraus, daß schon ein Buch (etwa unser Pentateuch) vorhanden war, in welches dieser Bericht eingetragen wurde. — So auch Hoberg (s. o. S. 25) 40 f.; Höpfl (s. o. S. 26) ² 56 f.; Mangenot (s. o. Anm. 2) 207 f.

[4] So meinte Hoberg (s. o. S. 25) 40².

[5] So v. Hummelauer, Dt (s. o. S. 14) 75.

im wesentlichen unser Dt[1]. Gesteht man zu, daß die Gesetze in Ex bis Nm im Grunde den gleichen Inhalt mit dem Dt haben, dann würde «dieses Gesetz» und die Aussage darüber auch für die gesetzlichen Abschnitte von Ex—Nm Geltung haben[2]. — Dt 1, 5 berichtet, Moses habe in Moab «dieses Gesetz zu erklären» begonnen. Danach muß das, was Moses in Moab verkündete, d. i. das Dt, eine Erläuterung sein, die etwas Bekanntes, d. h. die Gesetze von Ex—Nm nach dem Zusammenhang im gegenwärtigen Pentateuch zur Grundlage hatte[3]. Da der Berichterstatter in Rücksicht auf die Leser schreibt, so wird dieses Gesetz im Vorausgehenden schriftlich niedergelegt sein; man darf zunächst nicht an das nachfolgende Dt[4] oder den «Pentalog» (Dt 6, 1—7, 11)[5] denken. Der Berichterstatter von Dt 1, 5 setzt also voraus, daß Moses im wesentlichen die Gesetze von Ex—Nm vor sich hatte und in der Art, wie es in Dt erzählt wird, erläuterte. — Nach Ex 24, 4 schrieb Moses das sog. Bundesbuch, Ex 21—23, nach Ex 34, 27 schrieb er Ex 20—23[6], nach Nm 33, 2 das Lagerverzeichnis Nm 33.

54. Zu wenig legen in diese Zeugnisse jene Exegeten, welche sie nicht einmal für die mosaische Herkunft der Stücke gelten lassen, mit denen sie unmittelbar zusammenhängen[7]. Daß sie richtig sind, kann man mit Grund nicht bezweifeln. Wenn nun Moses nach diesen Zeugnissen etwas über die erwähnten Ereignisse geschrieben hat, wird man naturgemäß nur annehmen dürfen, daß die Berichte darüber im Pentateuch der Hauptsache nach auf ihn zurückgehen. Der Versuch, zu beweisen, daß Moses das, was z. B. nach Ex 17, 14; 24, 4; 34, 27 von ihm aufgezeichnet sein soll, nicht geschrieben haben könne[8], ist künstlich. —

---

[1] So Šanda (s. o. S. 26) 6.

[2] Daß die Gesetze des Dt mit dem Bunde von Moab (Dt 28, 69) verknüpft werden, die von Ex—Nm dagegen mit demjenigen, der an den Ort und in die Zeit der Sinaioffenbarung fällt, bereitet einige Schwierigkeit, ist aber doch nur nebensächlich. — Die Art, wie Kley (s. o. S. 26) 217 f., J. Brucker S. J., Questions actuelles d'exégèse et d'apologie biblique (Etrel 43 [1888] 71—90 321—340; 44, 57—74 382—396) 325 u. a. die Gesetze vor Dt mit dieser Aussage verbinden, ist keineswegs überzeugend.

[3] Man darf nicht wie K. Marti (bei Kautzsch [s. o. S. 11] 1[4] zur Stelle), Valeton u. a. dem בֵּאֵר eine andere Bedeutung als «erklären», etwa «vortragen, einschärfen», unterschieben.

[4] So Holzinger (s. o. S. 25) 14; König (s. o. S. 2[2]) 138 f.; Šanda (s. o. S. 26) 6 u. a.

[5] So v. Hummelauer, Dt (s. o. S. 14) 172.

[6] Ex 34, 10—26 ist zwar zunächst gemeint; aber das Stück ist nur ein Auszug aus Ex 20—23.

[7] So Steuernagel (s. o. S. 26) 257.

[8] Vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 15 (bei Ex 34, 27 beruft er sich darauf, daß die Mitteilung fehlt, Moses habe Gottes Befehl ausgeführt); Steuernagel, Einleitung (s. o. S. 26) 255, Lehrbuch (s. o. S. 10) 124.

Dadurch, daß einzelne Abschnitte ausdrücklich auf Moses zurückgeführt werden, ist nicht ausgeschlossen, daß auch das übrige von Moses sei[1]. Besondere Gründe können Anlaß gewesen sein, daß gerade bei einzelnen Stücken eine solche Angabe zu finden ist[2]. Daß aber der übrige Pentateuch in diesen Zeugnissen mittelbar eingeschlossen sei, also ebenfalls damit auf Moses zurückgeführt werde, läßt sich kaum glaubhaft machen[3]. Mit Recht hält deshalb auch J. Brucker S. J. auf Grund der erörterten Stellen zunächst fest, daß Moses danach mehrere beträchtliche Teile des Pentateuchs geschrieben habe[4].

55. b) Der samaritanische Pentateuch[5]. Die Samaritaner, benannt von Šemer, dem früheren Besitzer des Bodens, auf dem die Hauptstadt des Nordreiches Israel entstand (3 Kg 16, 24), besaßen und besitzen den hebräischen Pentateuch in althebräischer Schrift und mit eigenen Lesarten, sonst aber gleich mit dem Pentateuch der Juden. Da die Juden und die Samaritaner im Lauf der Geschichte in einem schroffen Gegensatz zueinander standen, schloß man, daß vor der Trennung zwischen beiden der Pentateuch bestanden haben müsse, demnach weit vor der Zeit, welche die kritische Schule für ihn ansetzt, und bedeutend näher der mosaischen Zeit, so daß die mosaische Herkunft des Pentateuchs hierdurch nahegelegt werde.

---

[1] So meinten König (s. o. S. 2[2]) 163; Steuernagel, Einleitung (s. o. S. 26) 253, Lehrbuch (s. o. S. 10) 124; Nikel (s. o. S. 26) 17 u. a.

[2] Mit Recht verstehen darum die Angaben nicht in ausschließendem Sinne Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 41; Hoberg (s. o. S. 25) 40 f.; Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 18; Hudal (s. o.S. 9) 85, [2]90 f.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 14; Mangenot (s. o. S. 42[2]) 209 f.; P. Vetter, Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch (ThQ 81, 512—552; 83, 94—112 187—207) 549.

[3] So schließt Kley (s. o. S. 26) 218 aus Nm 33, 2 auf ein Tagebuch des Moses, dem wenigstens die Geschichte des Wüstenzuges entnommen sei. Hoberg (s. o. S. 25) 41 ff. (es ist wohl auch Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2[3]] 2[5], 14 so zu verstehen) sucht von mehreren Ansatzstellen aus mittelbar den ganzen Pentateuch als mosaisch zu erweisen. Dabei setzt er voraus, daß die Sinaigesetzgebung in einem einheitlichen Werke vorliege, und daß geschichtliche Zusammenhänge auch in der literarischen Darstellung zum Ausdruck kommen müssen. Hobergs Verbindungen sind möglich; an manchen Stellen ist aber eine andere Möglichkeit ebenso naheliegend.

[4] Vgl. Etrel 43 (s. o. S. 43[2]), 324. — Wenn er dafür die fides divina fordert, so geht das zu weit; denn daß Koh, Sap von Salomo verfaßt seien, beruht auf einem ähnlichen «Selbstzeugnis» wie die mosaische Herkunft des Pentateuchs, und trotzdem halten manche katholischen Exegeten dieses Zeugnis als literarische Einkleidung überhaupt nicht für verbindlich.

[5] J. J. Munro, The Samaritan Pentateuch and modern criticism, Ld. 1912.

Das Volk und die Sekte der Samaritaner[1] geht auf die Zerstörung Samarias (722 v. Chr.) zurück. Von da an wurde das verödete Land von fremden Kolonisten besiedelt (4 Kg 17, 24), vielleicht schon unter Sanḥerib (705—681), jedenfalls aber unter Asarḥaddon (681—668) (Ezr 4, 2; vgl. 4, 9 f.). Es kam auch ein israelitischer Priester und lehrte sie, wie sie Jahwe fürchten sollten. Daß er sich dabei auf ein Gesetzbuch, etwa den Pentateuch, gestützt habe, läßt sich aus den geschichtlichen Angaben selbst nicht ersehen und ist deshalb nur dann anzunehmen, wenn tatsächlich der Pentateuch vor der Trennung bestanden hat. Trotz der Trennung zwischen Juden und Samaritanern ist ein Austausch religiöser Art noch nach der Eroberung Jerusalems (586) von Jeremias (41, 5 ff.) bezeugt und auch noch unter Zerubabel (Ezr 4, 1 ff.) vonseiten der Samaritaner erstrebt (ca. 538—516). Erst unter Nehemias (ca. 430) wurden Mißbräuche in der jüdischen Gemeinde beseitigt und dabei Persönlichkeiten ausgetrieben (Neh 13, 28), welche nach Flavius Josephus (Ant. 11, 7—8) bei der Erbauung des samaritanischen Tempels auf dem Berge Garizim (ca. 330) eine Rolle spielten. Da die Chronologie der Zeiten, in denen Nehemias und Ezra wirkten, unsicher ist (vgl. u. § 53), so kann man eine endgültige Trennung zwischen Juden und Samaritanern nur ungefähr zwischen 430 und 330 v. Chr. ansetzen[2]. Unter Antiochus IV. Epiphanes (175—164) leugneten die Samaritaner, mit den Juden religiös verbunden zu sein[3].

56. Eine Stimmung, die es höchst unwahrscheinlich macht, daß sie von den Juden den Pentateuch noch übernommen hätten, ist bei den Samaritanern jedenfalls erst für das 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar, eine Zeit, die freilich immerhin noch gegen die radikalste Form der Pentateuchkritik ins Feld geführt werden könnte, für die höheren Beweisziele der konservativen Schule aber nicht tragfähig genug ist. Die Samaritaner hätten den Pentateuch von den Juden auch erst in nachexilischer Zeit erhalten können[4]. Daß ihnen tatsächlich erst Manasse unter Alexander d. Gr. das Gesetzbuch des Moses gebracht habe[5], läßt sich jedoch keineswegs feststellen. Man darf vielmehr mit gutem Grunde wenigstens das aus dem samaritanischen Pentateuch schließen, daß

---

[1] M. Gaster, The Samaritans, their history, doctrine and literature, Ld. 1925. S. J. Rubinstein, Zur Geschichte der Entstehung der samaritanischen Gemeinde, Diss., Bern 1906. J. Spak, Der Bericht des Josephus über Alexander d. Gr., Diss., Königsberg 1911.

[2] Es ist möglich, daß Josephus die Austreibung unter Nehemias und den Tempelbau unter Alexander d. Gr. zusammengezogen hat.

[3] Vgl. Josephus, Ant. 12, 5, 5; Jo 4, 9.

[4] Gegen Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 1[5], 119 f.

[5] So Steuernagel (s. o. S. 26) 276.

Ezra 444 v. Chr. nicht bloß einen Teil des Pentateuchs, etwa die sog. Quelle P, verkündet habe[1].

57. c) Die jüdische Tradition, bestimmt zu schöpfen aus dem babylonischen Talmud[2], ausdrücklich bezeugt durch Flavius Josephus und Philo, vertreten schon durch die verschiedenen Lehrrichtungen nach dem babylonischen Exil, herrschend in der jüdischen Diaspora, seit es eine solche gibt, kennt keine andere Anschauung, soweit sie zu Tage tritt, als daß Moses der Verfasser des Pentateuchs sei[3]. Es ist zwar nicht gerechtfertigt, jeder Tradition anzuhängen, nur weil sie Tradition ist. Aber das andere Extrem, sie von vornherein zu bezweifeln und zu verwerfen, ist ebenfalls nicht annehmbar. Diese Tradition über die mosaische Herkunft des Pentateuchs wird natürlich am ehesten erklärlich, wenn die traditionelle Schule recht hat mit der fast durchgängigen mosaischen Authentie des Pentateuchs. Es geschieht ihr aber auch Genüge, wenn Moses' Anteil am Pentateuch eingeschränkt wird, wenn er also etwa eine literarische Tätigkeit am Pentateuch entfaltet hat, wie sie dem Selbstzeugnis des Pentateuchs entnommen werden kann, wenn dessen geschichtliche und gesetzliche Bestandteile in letzter Linie auf ihn zurückgeführt werden können, mag auch die Form nicht mehr die ursprüngliche sein und das von ihm vermittelte Gesetz sich im Laufe der Zeit als lebendige Einrichtung des Volkes organisch weiterentwickelt haben[4].

Dürfte man an der jüdischen Tradition keine solchen Abzüge machen, so müßte man schließlich folgerichtig auch die Fortbildung des Pentateuchgesetzes in der Mišna, ca. 200 n. Chr. schriftlich aufgezeichnet, zur sinaitischen Offenbarung rechnen. Ja es könnte als jüdische Tradition noch über das Mittelalter hinaus geltend gemacht werden, daß jeder Vokal und jeder Akzent im 𝔐 des Gesetzes bereits dem Moses auf dem Berge Sinai kundgegeben worden sei[5].

---

[1] So Strack (s. o. S. 3[2]) [6]67.

[2] Vgl. b. Baba batra f. 14[b]: «Moses schrieb sein Buch und die Prophetien des Bilʿam.»

[3] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 38 ff.

[4] Ähnlich Hoberg (s. o. S. 25) 53 ff. — Doch hat das in der Sache selbst liegende Grenzen. Wenn man mosaisch sein läßt, wofür man das Gegenteil nicht beweisen kann, werden diese Grenzen wohl kaum überschritten.

[5] Eine so kritisch gesichtete jüdische Tradition scheint auch mit der Entscheidung der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 vereinbar zu sein,

58. d) Das Zeugnis der alttestamentlichen Literatur außerhalb des Pentateuchs, eigentlich ein Bestandteil der jüdischen Tradition, ist besonders anzuführen, weil die Bücher des AT für die bibelgläubige Forschung eine größere Autorität besitzen, als sie rein geschichtlichen Quellen zukommt. Man sucht in ihnen nach Wendungen, welche Moses als Verfasser des Pentateuchs bezeichnen (unmittelbares Zeugnis), und nach Belegen, welche den Bestand des Buches über den späten Ansatz der kritischen Schule zurückverlegen und es möglichst nahe an die mosaische Zeit heranrücken, und macht dadurch die mosaische Herkunft des Pentateuchs um so wahrscheinlicher (mittelbares Zeugnis). Da aber der Pentateuch nicht als einheitliches Werk auf uns gekommen ist, so sind Belege für einzelne Stücke noch kein Beweis für den ganzen Pentateuch und können besonders gegen die kritische Schule nicht als solcher wirken.

59. Die alttestamentliche Literatur reicht in eine Zeit herab, daß das Zeugnis der spätesten Bücher kaum gegen die radikalste Kritik angeführt werden könnte. Tob[1] kennt ein «Gesetz Gottes» (1, 8; «Gesetz des Moses» [𝔊ℵ]) und ein «Buch des Moses» (6, 13; 7, 11 [𝔊ℵ]). Bar, den manche sehr spät datieren (vgl. u. § 144), bezeugt für seine Zeit ein Gesetz des Moses (2, 2) und erwähnt den Befehl Gottes an Moses, das Gesetz niederzuschreiben (2, 28). Es wird richtig sein, was Holzinger[2] annimmt, daß in den atl «Apokryphen»[3] die traditionelle Anschauung vorhanden war. Aber für diese Annahme kann sich die kritische Schule auf keine klare Aussage in diesen Büchern stützen, oder sie müßte auch den gleichen unbestimmten Aussagen für eine frühere Zeit dieselbe Beweiskraft zubilligen. Denn nicht bloß der nachexilische Prophet Malachias kennt ein Gesetz des Moses (3, 22), Daniel, der von der kritischen Schule in die makkabäische Zeit verlegt wird, aber doch wohl mindestens um 300 v. Chr. angesetzt werden kann (s. u. § 157), redet von einem Gesetz des Moses (13, 3 62), das geschrieben ist (9, 11 13), und nicht bloß die nachexilischen Geschichtsbücher reden von einem Gesetze Gottes oder Jahwes (2 Chr

---

welche die «perpetua consensio populi iudaici» als nicht zu verwerfendes Zeugnis dafür anruft, daß der Pentateuch nicht «maxima ex parte» aus nachmosaischen Quellen stamme (s. u. § 16, Nr. 150, l).

[1] 2 Makk 7, 6 sagt von Dt 32 die Herkunft von Moses aus, nicht anders als Dt 31, 30. Sir 45, 1—6 kennt Moses als Vermittler des Gesetzes (vgl. 24, 32 f. [𝔙]).

[2] Einl. (s. o. S. 25) 9.

[3] = deuterokanonische Schriften nach dem katholischen Kanon (vgl. u. § 195, Nr. 656).

31, 3; Ezr 7, 26), von einem Gesetze des Moses (2 Chr 23, 18; 30, 16; 33, 8; Ezr 3, 2; 7, 6; Neh 1, 7), von einem Buche des Moses (2 Chr 35, 12; Ezr 6, 18), von einem Gesetzbuche des Moses (2 Chr 25, 4 [= Dt 24, 16]; Neh 8, 1 ff.). Auch in vorexilischer Zeit begegnen uns die gleichen Ausdrücke. Bei den großen und kleinen Propheten vom Exil aufwärts suchen wir sie freilich umsonst. Is 63, 11 12; Mich 6, 4 kennen Moses als Führer des Volkes, Jer 15, 1 nennt seinen Namen, Os 12, 14 (13) meint ihn mit dem «Propheten». Im übrigen gilt, was Hoberg[1] feststellen mußte: Die Stellen der nachexilischen Propheten Dn, Mal, Bar sind die einzigen, an denen Propheten ein geschriebenes Gesetz, ein Gesetz von Moses anführen. Ohne den Namen des Moses reden die Propheten von einem Gesetze (Soph 3, 4), vom Gesetze Gottes oder Jahwes (Os 4, 6; 8, 1 12; Am 2, 4; Is 5, 24; Jer 6, 19; 16, 11; 44, 23), von schriftlicher Tora (Jer 8, 8 f.), von Gesetzen der Priester (Jer 18, 18; Ez 7, 26), der Propheten (Jer 26, 4 f.), von einem Gesetze der Vergangenheit und von einem Gesetze der Zukunft (Jer 31, 33). Aber diese Bezeichnungen meinen zum Teil ein ganz anderes Gesetz als das des Moses, und wo sie dieses meinen, bleibt sein Umfang unbestimmt. Wo ein Zitat an den Wortlaut des Pentateuchs erinnert, wie Os 12 an Gn 25—35[2], ist zu beachten, daß die Gn nicht einheitlich ist; deshalb kann man nicht mit Sicherheit schließen, daß damals der ganze Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt als Quelle diente. — Die Königsbücher, welche ungefähr in die Exilszeit fallen werden (s. u. § 45), dürfen schwerlich als Zeugen für die Zeit gelten, welche sie schildern, sondern die Ausdrücke «Gesetz» u. dgl. werden vom Standpunkt des Verfassers gemeint sein und erklärt werden müssen, und das wohl auch dann, wenn sie in den Reden von Personen gebraucht werden[3]. Sie erwähnen ein Gesetz Jahwes (4 Kg 10, 31; 17, 13 34), ein geschriebenes Gesetz Jahwes (4 Kg 17, 37; 22, 8 ff.), ein Gesetz des Moses (4 Kg 21, 8; 23, 25), ein Gesetzbuch des Moses (3 Kg 2, 3; 4 Kg 14, 6). — Die Samuelbücher reden von Moses als Führer des Volkes (1 Sm 12, 6 8); ein Gesetz, ein mosaisches Gesetz kommt nicht vor[4]. Andeutungen, daß Gesetze des Pentateuchs vorhanden gewesen seien, ersetzen eine ausdrückliche Nennung des mosaischen Gesetzbuches nicht[5], um so weniger, als der Teil nur bei geschlossener Einheitlichkeit des Werkes für das Ganze gelten dürfte, und weil die Geschichte der Zeit ergibt, daß damals «die Verletzungen pentateuchischer Gesetze sehr zahlreich sind»[6]. — Das Buch der Richter kennt die Persönlichkeit des Moses (Jdc 1, 16 20; 4, 11),

---

[1] Moses (s. o. S. 25) 35.

[2] So Vetter (s. o. S. 44[2]) 190; Hoberg (s. o. S. 25) 37 ff.; Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 22.

[3] Anders Hoberg (s. o. S. 25) 18 f.

[4] Vielleicht ist nach 1 Sm 10, 25 das Königsgesetz des Samuel in ein vorhandenes, im Laufe der Zeit wachsendes Gesetzbuch geschrieben worden. בַּסֵּפֶר muß übrigens keineswegs mit «in das Buch» (𝔊 «in ein Buch») übertragen werden.

[5] Gegen Hoberg (s. o. S. 25) 22. [6] Vgl. Hoberg (s. o. S. 25) 30.

weiß auch von Gesetzen Jahwes, die durch ihn den Vätern gegeben worden sind. — Dagegen enthält das Buch Josue wiederum die Ausdrücke, die uns in den übrigen Büchern von Rg ab mehr oder weniger häufig begegnen: Gesetz des Moses (1, 7; 22, 5), Gesetzbuch (1, 8; 8, 34f.; vgl. 22, 9 [= Nm 32]), Buch des Gesetzes Gottes (24, 26), Buch des Gesetzes des Moses (8, 31 [= Ex 20, 25]; 23, 6)[1].

60. Wenn der Bestand des Pentateuchs für diese Zeiten erwiesen ist, so kann man alle diese Ausdrücke nicht besser deuten, als daß man sie vom Pentateuch versteht. Aber in jedem Falle erweisen sie ein Gesetz und ein Gesetzbuch, das nach Moses genannt werden konnte. Ob deshalb, weil er Vermittler und Urheber dieses Gesetzes war[2], oder weil er das Buch verfaßte, entscheiden diese Stellen nicht. Auch die nachexilischen Stellen sprechen sich darüber nicht bestimmter aus[3]. Der Umfang des Gesetzes, das in diesem Gesetzbuch des Moses stand, läßt sich auf Grund der Benennung allein nicht als der ganze Pentateuch erklären, da er nicht als einheitliches Werk erscheint. Es könnten auch jeweils kleinere Gesetzessammlungen in Gebrauch gewesen sein und diesen die Verweise auf einzelne Vorschriften entstammen. Auch für solche einzelne Teile des Gesetzes bedeutet die Benennung nach Moses noch nicht, daß Moses der Verfasser sei[4].

61. e) Das Zeugnis des NT[5] teilt den verbindlichen Charakter mit dem inspirierten AT.

Jo 1, 17; 7, 19 nennt Moses als Gesetzgeber; Apg 13, 39 (38) redet vom Gesetze des Moses; Lk 16, 29; 24, 27; Jo 1, 45; Apg 15, 21; 2 Kor 3, 15 wird mit «Moses» nichts anderes als der Pentateuch gemeint sein. Worauf diese abgekürzte Bezeichnung sich stützt, ob etwa darauf, daß

[1] Šanda (s. o. S. 26) 4 f. versteht unter dem Gesetzbuch in Jos das Dt. — Nikel (s. o. S. 26) 18 und Höpfl (s. o. S. 9) 2², 21 meinen, dieses Gesetz könne nicht sehr umfangreich gewesen sein, weil Josue eine «Wiederholung des Gesetzes des Moses» (Jos 8, 32 [= Dt 27, 2 f.]) auf Steine schrieb. Hiergegen darf an den Denkstein erinnert werden, der das Gesetz des Ḥammurabi trug, und dieses war nicht weniger ausgedehnt als das mosaische Gesetz.

[2] So Hoberg (s. o. S. 25) 6 f. 15.

[3] Gegen Holzinger (s. o. S. 25) 9; Steuernagel (s. o. S. 26) 60.

[4] Gegen Steuernagel, der (Einl. [s. o. S. 26] 251) seit dem 7. Jahrhundert Zeugnisse zu finden glaubte, daß einzelne Teile des Pentateuchs von Moses verfaßt seien.

[5] G. C. Aalders, Het getuigenis des NT van het Pentateuch (Geref. theol. Tijdschr. 18 [1918] Nr. 9).

Moses ihn verfaßt habe, ist nicht ausgesprochen. Einzelne Stellen des Pentateuchs werden dem Moses in den Mund gelegt: Mt 8, 4 = Mk 1, 44 = Lk 5, 14 (vgl. Lv 14, 2); Mt 19, 7 = Mk 10, 4 (vgl. Dt 24, 1); Mk 7, 10 (vgl. Ex 20, 12; 21, 17; Dt 5, 16); Jo 8, 5 (vgl. Lv 20, 10); Apg 3, 22 (vgl. Dt 18, 15); Apg 26, 22; Röm 10, 19 (vgl. Dt 32, 21). Also stammen diese Gesetze von Moses oder sind in der Sammlung enthalten, welche nach Moses genannt wird, oder stehen im Pentateuch, den er verfaßt hat. Vom «Buche Moses» redet Mk 12, 26 (vgl. Ex 3); «Moses schrieb» sagen nach Lk 20, 28 die Sadduzäer von Dt 25, 5 f., heißt es Röm 10, 5 von Lv 18, 5; aber auch der göttliche Heiland spricht nach Jo 5, 45—47 so allgemein von Stellen, welche von ihm handeln (vgl. Lk 24, 44; Jo 1, 45).

Jo 5, 45—47 ist von vielen katholischen Exegeten[1] und auch von älteren bibelgläubigen protestantischen Forschern[2] für entscheidend zu Gunsten der Tradition gehalten worden. Andere wollen dieses Zeugnis, weil dogmatisch begründet, in einer kritischen Frage nicht verwenden[3]. Allein man könnte höchstens aus methodischen Gründen davon absehen, sofern man Kritiker überzeugen will, welche Christi Zeugnis verwerfen[4], oder wenn man die Einleitungswissenschaft durchweg apologetisch aufbaut[5]. Wieder andere, welche Christi Zeugnis in seiner dogmatischen Tragweite anerkennen und verwerten wollten, meinen, daß Christus per accommodationem so gesprochen haben könne; er habe sich der Anschauung seiner Zeitgenossen angepaßt, um nicht darin einen Widerspruch herauszufordern und dadurch die Aufnahme seiner andern, viel wichtigeren Lehren unnötig zu erschweren[6]. Dafür, daß diese letztere Auffassung zulässig sei, kann man sich auf Augustinus berufen, der in einem verwandten Fall eine Erklärung gegeben hat, die auch hier paßt: «Quia vero D. N. J. C. magister nobis missus est, etiam filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio eius non erat, ut per eum sciretur a nobis.»[7] Dann ist aber Jo 5, 45 ff. nur ein Zeugnis dafür, daß Moses in der Zeit Christi allgemein als Verfasser des Pentateuchs gegolten hat. Es gibt noch eine letzte und engste Erklärung, welche es vermeidet, dem göttlichen Heiland eine Akkommodation an die Zeitanschauungen zuzuschreiben: Christi Ausspruch beziehe sich

---

[1] So Brucker (s. o. S. 43[2]) 326 f.; Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 35 ff.; S. Dillmann, Jo 5, 45—47 in der Pentateuchfrage (BZ 15, 139—148 219—228); Kley (s. o. S. 26) 3 f.; Vigouroux (s. o. S. 36[1]) 3[5], 9 f.

[2] So Haevernick, Keil, R. Kübel, E. Rupprecht, C. J. Ellicott (1892), W. Cawen, W. H. Green (nach Strack [s. o. S. 3[2]] [6]23).

[3] So Strack, PRE 15[3], 115; Einl. (s. o. S. 3[2]) [6]23.

[4] So Kley (s. o. S. 26) 3 f.

[5] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 15.

[6] So Baudissin (s. o. S. 9) 60; Höpfl (s. o. S. 26)[2] 59; Šanda (s. o. S. 26) 2; Strack (s. o. S. 3[2]) [6]23; Vetter (s. o. S. 44[2]) 549 f. — Dagegen Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 15.

[7] Enarrat. in Ps 37 (M[1] 36, 355).

bloß auf Gn 3, 15; 22, 18; 49, 10; Dt 18, 15[1]. — Ist die Ansicht, Christus habe Jo 5, 45 ff. per accommodationem gesprochen, möglich, und das scheint nicht bestritten werden zu können, so ist sie die nächstliegende und darum beste Erklärung der Stelle. Denn es ist doch der naturgemäße Sinn, daß Christus die messianischen Stellen des Pentateuchs nicht als gesonderte Texte, sondern deshalb auf Moses zurückführt, weil er den ganzen Pentateuch entsprechend der damals herrschenden Ansicht als Werk des Moses bezeichnen will.

62. Auch das NT zeugt also, wie das AT, für die enge Beziehung, die zwischen Moses und dem Pentateuch besteht. Über den Umfang, in dem Moses als unmittelbarer Verfasser des gegenwärtigen Textes in Betracht kommt, erfahren wir aber aus dem NT nichts Näheres. Sogar der Satz: «Moses schrieb», kann ohne Änderung des Sinnes als kurze Zusammenfassung der Aussage gelten: in dem Buche, das den Titel «Gesetz des Moses», «Buch des Gesetzes des Moses» trägt, lesen wir. Daß wir die ntl Stellen am natürlichsten vom abgeschlossenen Pentateuch verstehen, liegt nicht in der größeren Bestimmtheit der Aussagen, sondern ist selbstverständliche Folgerung aus der geschichtlichen Tatsache, daß die einzelnen Texte, die in Betracht kommen, damals unbestritten schon Bestandteile des Pentateuchs waren.

63. f) Die christliche Tradition hat die bisher zum Teil unbestimmt gebliebene Antwort auf die Frage, inwieweit Moses als Verfasser unseres heutigen Pentateuchs in Betracht kommt, auch nicht entscheidend und klar gegeben. In ihrer Frühzeit hob man öfter hervor, wie wenig darauf ankomme, wer Verfasser eines inspirierten Buches sei[2]. Die kirchlichen Entscheidungen einschließlich des Tridentinums[3] gebrauchten die überlieferten Aussageformen, ohne sie bestimmter fassen zu wollen. Erst die EBK vom 7. Juni 1906 hat den Anteil des Moses am Pentateuch positiv und negativ genauer umschrieben[4].

---

[1] Selbst Dillmann, der in Jo 5, 45 ff. ein entscheidendes Zeugnis für die mosaische Abfassung des Pentateuchs sieht (s. o. S. 50[1]), gesteht dies zu. Auf einzelne Stellen des Pentateuchs beschränken dieses Zeugnis auch Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 26 f., Mangenot (s. o. S. 42[2]), Nikel (s. o. S. 26) 25, Šanda (s. o. S. 26) 2.

[2] Vgl. F. v. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage (BSt 9, 4), Frb. i. Br. 1904, 99 ff.; Bibbia ed «Alta Critica» (Civ. catt. 18 [1903], 9, 397 bis 413).

[3] Anders Vigouroux (s. o. S. 36[1]) 3[5], 9. [4] Siehe u. § 16, Nr. 150 u. 151.

64. Die äußeren Zeugnisse gelten zunächst der Tatsache, daß enge Beziehungen zwischen dem Pentateuch und Moses obwalten. Man hat, ehe man entgegenstehende Schwierigkeiten gewahr wurde, naturgemäß daraus geschlossen, Moses sei der Verfasser des Pentateuchs in seiner vollen heutigen Gestalt. Obwohl die Schwierigkeiten als innere Gegengründe zurückstehen müssen gegen äußere Gründe, haben hier die äußeren Gründe, wie die kritische Würdigung ergab, den Mangel, daß sie nicht unmittelbar auf den Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt und seinen vollen Umfang schließen lassen. Selbst die Versuche, wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem Werk des Moses und unserem gegenwärtigen Pentateuch nachzuweisen, können deshalb keinen vollen Erfolg haben, weil der Pentateuch gegenwärtig keine formell geschlossene Einheit mehr ist und deshalb Schlüsse auf einzelne Teile nicht auch für das Ganze gelten müssen. Ja wenn wir bloß auf die äußeren Gründe angewiesen wären, würden wir kaum für einen umfangreicheren geschlossenen Teil mosaische Herkunft erweisen können. Über das Ergebnis der äußeren Gründe führen aber die inneren Gründe hinaus.

65. II. Die **inneren Gründe** für die mosaische Herkunft des Pentateuchs wurden ehedem oft wahl- und kritiklos gehäuft[1]. Aber selbst wenn man die Zusammenstellung von Urquhart kräftig siebt und Vigouroux' schon veraltete Sammlung dem neueren Stande der Forschung anpaßt, so bleibt noch genug, was die mosaische Herkunft des Pentateuchs stützt. Hat die traditionelle Schule ehedem hier des Guten zuviel getan, so ist die kritische Schule den inneren Gründen und ihrer Beweiskraft keineswegs gerecht geworden. Daß z. B. der Zweck des Pentateuchs gerade der sei, Israel zu bestimmen, Ägypten zu verlassen und nach dem Heiligen Lande zu ziehen[2], ist tatsächlich nicht nachweisbar, wie die traditionelle Exegese glaubte, und auch deshalb nicht möglich, weil

---

[1] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 57 ff.; Kley (s. o. S. 26) 219—222; J. Knabenbauer S. J., Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik (Stimmen aus Maria Laach 4 [1873], 212—219); A. H. Sayce, The «higher criticism» and the verdict of the monuments[5], Ld. 1895; J. Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Übers. von E. Spliedt, Stuttg. 1902 ff.; *F. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Ägypten und in Assyrien. Übers. von J. Ibach, Mainz 1885/86.

[2] So z. B. Vigouroux (s. o. S. 36[1]) 3[5], 22 f. 34 ff.

der Hauptteil des Pentateuchs dem Auszug aus Ägypten parallel läuft. Dagegen sind andere Angaben des Pentateuchs wohl zu würdigen und für die Lösung der Pentateuchfrage zu verwerten.

66. a) Der Pentateuch verrät vielfach, daß er *in der Wüste entstanden* ist. Das heilige Zelt steht in der Mitte, und das Volk lagert sich in Abteilungen um dasselbe herum (Nm 2, 2 ff.), so nahe beisammen, daß es mit einer Trompete zu Versammlung und Aufbruch gerufen werden kann (Nm 10, 2 ff.). Das Volk ist im Lager (Lv 4, 12; Nm 19, 2 ff.); außerhalb des Lagers beginnt die Wüste (Lv 16, 21—28). Das heilige Zelt ist jedem Israeliten zu jeder religiösen Verrichtung erreichbar (Lv 17, 3 ff.). Der Verfasser redet nicht von Hohempriester und Priestern, sondern von Aaron und seinen Söhnen (Lv 17, 1). Es befriedigt nicht, solche Angaben für archaistischen Schein zu erklären und anzunehmen, es sei beabsichtigte Einkleidung, um das Gesetz als mosaisch erscheinen zu lassen[1]. So raffiniert dürfen wir uns die damaligen literarischen Arbeitsmethoden schwerlich vorstellen. Daß derartige Formen als archaistischer Gesetzesstil fortgelebt haben und auch in nachmosaischen Gesetzen beibehalten worden seien[2], ist in sich wenig glaubbar. Wie sollte eine solche Wüsten-, Wanderungs- und Lagerterminologie gerade in der Gesetzessprache fortleben? Da ist es doch viel einfacher und natürlicher, mit der traditionellen Schule daraus auf die wirkliche Zeit zu schließen, in der solche Stücke im Pentateuch niedergeschrieben worden sind.

67. b) Einzelne archäologische Angaben sind dem Pentateuch eigentümlich und weisen deshalb auf *ein anderes Gebiet als Palästina* und *eine andere Zeit als die spätere Geschichte* hin. Als Werkholz wird in der Wüstenwanderung nicht Zypressen- oder Zedernholz verwendet, sondern die Akazie (außer dem Pentateuch nur noch Is 41, 19), deren Name שִׁטָּה zudem von manchen aus dem Ägyptischen hergeleitet wird[3]. Die Zoologie in Lv 11 und Dt 14 ist reicher, als sie für Palästina nachweisbar ist. Von der Haut des תַּחַשׁ-Tieres ist beim Bau des heiligen Zeltes und sonst nur noch Ez 16, 10 die Rede.

68. c) Die *Einläßlichkeit*, mit der bedeutungslose Einzelheiten erwähnt werden, erklärt sich zunächst besser bei einem, der miterlebt hat, was er beschreibt, als daraus, daß ein Späterer sich anschaulicher Schilderung befliß und deshalb derlei Umstände dazudichtete. Dem Miterlebenden fließt von selbst in die Feder, daß dies am ersten und jenes am zweiten Tage geschah, oder wie die ägyptischen Hebammen hießen (Ex 1, 15), oder daß man im Tale Elim zwölf Brunnen und siebzig Palmen antraf (Ex 15, 27). Wer mitten im Fluß der Entwicklung lebt, kann noch keine Systematik der Rechtsnormen bringen; sie werden erwähnt, wo die Not zu neuen Maßnahmen zwang.

---

[1] Steuernagel (s. o. S. 26) 253. [2] So König (s. o. S. 2[2]) 157.
[3] Vgl. E. Naville, The shittim wood (PSbA 34, 180—190).

69. d) Ist Moses oder ein Zeitgenosse aus dem Volke Verfasser, so muß das, was von ihm stammt, Kenntnis von Ägypten verraten. Das ist der Fall z. B. bei Dt 17, 16. Da steht im Königsgesetz die Warnung, der König möge das Volk nicht nach Ägypten zurückführen. «Diesen Satz konnte keiner gesprochen haben als Moses», bemerkt dazu mit Recht v. Hummelauer[1]. Die Geschichte des Joseph, den Auszug aus Ägypten konnte nur einer schreiben, der selbst in Ägypten gelebt hat[2]. Der Verfasser kennt die Zeit, in welcher das ägyptische Tanis gegründet wurde, und datiert danach Hebron (Nm 13, 22 [23]).

70. e) Der Verfasser des Pentateuchs kannte Kanaan weniger als Ägypten. Das ist schon zu beobachten, wenn er von manchen Orten ausdrücklich angibt, daß sie in Kanaan liegen (Gn 23, 2 19; 33, 18; Dt 11, 30 u. ö.), während anderseits ägyptische Städte nicht näher bestimmt werden (Gn 45, 10). Die Niederung des Jordans wird beschrieben und mit einer Gegend verglichen, die in Ägypten beim Aufenthaltsort des Volkes Israel lag (Gn 13, 10); Verfasser und Leser zumal müssen deshalb Ägypten gekannt haben.

71. f) Der Pentateuch zeigt auch in seiner heutigen Form noch sprachliche Eigentümlichkeiten, die als Altertümlichkeiten betrachtet werden können[3].

Beispiele. Lautlehre: צחק (auch Jdc, Ez) statt שחק; צעק statt זעק; כשב statt כבש; die matres lectionis sind noch etwas spärlicher gebraucht als in andern Büchern.

---

[1] Dt (s. o. S. 14) 360. — Dagegen kann die Erklärung E. Renans (Les origines de la Bible [Rev. de deux mondes 1. Dez. 1886, 543]), der König wäre bloß nach Ägypten gegangen, weil dort Pferde zu haben waren (vgl. Vigouroux [s. o. S. 36 [1]] 3 [5], 101 [3]), oder die Deutung, der König hätte seine Untertanen gegen Pferde nach Ägypten vertauschen können (so Steuernagel [s. o. S. 15] 66; ähnlich Kautzsch [s. o. S. 11] 1 [3], 270 [t] [die Vermehrung um andere Möglichkeiten ebd. 1 [4], 292 [d] verbessert die Sache nicht]; ebenso E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Lp. 1912, 34) keineswegs bestehen.

[2] Vgl. H. Brugsch, Steininschrift und Bibelwort [2], B. 1891; *H. J. Heyes, Die Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. I. Gn Kap. 12—41 incl., Mstr. i. W. 1904; Šanda (s. o. S. 26) 86 ff.; W. Spiegelberg, Ägyptische Randglossen zum AT, Straßb. i. E. 1904. — Weitere Literatur bei König (s. o. S. 2 [2]) 159. — D. Völter (Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie, Leiden 1903, [4] 1909; vgl. auch Ders., Die Patriarchen Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie, Lp. 1921; Jahwe und Mose in ägyptischer Beleuchtung [2], Leiden 1919) geht ausschließlich phantastischen mythologischen Zusammenhängen nach.

[3] Vgl. R. Graffin, Etude sur certains archaïsmes du Pentateuque (Compte rendu du congrès scientifique des catholiques 1, P. 1888, 154—165); Mangenot (s. o. S. 42 [2]) 243 ff.

Formenlehre: הוא als Pron. gen. comm. gebraucht (195mal = «sie»; היא kommt im gegenwärtigen 𝔐 nur 11mal vor[1]); ähnlich נַעַר für נַעֲרָה; הָאֵל statt הָאֵלֶּה; הַלָּזֶה statt הַלָּז.

Lexikon: אָבִיב «Ähre» statt שִׁבֹּלֶת; זְכוּר «männlich»; חָמֵץ «Gesäuertes» u. a.

Auch einige stilistische Eigentümlichkeiten finden sich ausschließlich im Pentateuch, z. B. נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו «er wurde zu seinen Vätern versammelt».

Solcherlei sprachliche Eigentümlichkeiten sind im Pentateuch verhältnismäßig zahlreicher als in andern Büchern, ohne daß sie in der Eigenart des Inhalts begründet wären. Sie dürfen als Anzeichen höheren Altertums gelten[2]. Sie beweisen zwar nicht unmittelbar die mosaische Herkunft des Pentateuchs[3], sondern zunächst nur ein relativ höheres Alter der jetzigen sprachlichen Form. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß der Pentateuch aus einer ganz andern Sprachgestalt in die gegenwärtige umgeschrieben wurde[4]. Aber in diesem beschränkten Umfang bieten diese Eigentümlichkeiten doch der mosaischen Herkunft des Pentateuchs eine gewisse Stütze. Jedoch können sie bei der mangelnden Einheitlichkeit des Pentateuchs nur für einzelne Bestandteile verwertet werden, in welchen sie sich vorfinden.

72. Alle diese inneren Anzeichen, die zu Gunsten der mosaischen Herkunft des Pentateuchs zeugen, müssen beachtet werden, wenn man den Verfasser dieses Buches bestimmen will. Freilich stellt die kritische Schule auch ihrerseits Merkmale auf, aus denen sie eine nichtmosaische Entstehung erschließen zu dürfen glaubt. Auch diese inneren Gegengründe fallen, soweit sie sich als stichhaltig erweisen, in die Wagschale, wenn es gilt, das Schlußergebnis festzustellen.

---

[1] J. I. Munro, A research into the origin of the third personal pronoun הוא epicene in Pentateuch and its connection with Semitic and Indo-European languages. A contribution to philological science, Oxford 1912. — Die Deutung als Archaismus wird aber meistens bestritten; vgl. Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch[28], Lp. 1909, § 32 l; Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 56[1]. J. Touzard schreibt הוא einer Verwechslung von ו und י zu (s. RClfr 90, 352[2]). E. Nestle weist darauf hin, daß in andern Hss im Unterschied von den herkömmlichen Ausgaben des 𝔐 הוא fem. sich auch außerhalb des Pentateuchs findet (vgl. ZatW 33, 73).

[2] Vgl. König (s. o. S. 2[2]) 150 ff.; Ders. (s. o. S. 30[2]) 456 ff. — Dagegen Driver-Rothstein (s. o. S. 9) 135.

[3] Munro (s. o. Anm. 1) glaubte sogar, darin einen besseren Beweis für mosaische Herkunft des Pentateuchs erblicken zu dürfen, als wenn Moses eigenhändig jede Seite unterzeichnet hätte (nach PrthR 12, 631 ff.).

[4] Über die Annahme, daß das AT, besonders der Pentateuch, ursprünglich in babylonischer Sprache und Schrift abgefaßt worden sei, vgl. u. § 205, Nr. 701.

III. Nach der kritischen Schule sprechen **innere Gründe auch gegen** die mosaische Herkunft des Pentateuchs, und zwar gegen die Zeit des Moses, gegen den Aufenthaltsort, an welchem er weilte, und unmittelbar gegen seine Person [1].

73. a) Zu Unrecht wurde von älteren Kritikern gegen Moses' Zeit angeführt, daß damals eine Buchstabenschrift noch fehlte, daß es so früh eine literarische Tätigkeit nicht gab, daß ein Gesetzgebungswerk, so ausgedehnt und durchgebildet wie das mosaische, noch nicht möglich gewesen wäre. — Für den Bestand einer Schrift überhaupt sprechen 2 Sm 8, 16 17; 11, 14 ff. (Uriasbrief); 20, 24 f. (מַזְכִּיר und סוֹפֵר); Jdc 5, 14 (Schreibergriffel); Jos 15, 15 (קִרְיַת סֵפֶר); Ex 5, 6 (שֹׁטְרִים); Nm 11, 16; Dt 1, 15; Gn 38, 25 (Judas Siegelring trug wohl eine Legende), so daß sie mindestens schon zur Zeit des Moses bekannt war. Das phönizische Buchstabenalphabet ist um 1100 v. Chr. [2], vielleicht schon um 1300 v. Chr. [3] nachweisbar. Ein umfangreiches Denkmal in semitischer Buchstabenschrift ist der Mešaʿ-Stein (um 896 v. Chr.; vgl. 4 Rg 3, 4) [4]. Vielleicht setzen schon die sinaitischen Inschriften von Serabit el-Ḫadem eine solche voraus (entdeckt 1906 von F. Petrie) [5]. Eine literarische Betätigung lassen gerade in mosaischer Zeit die Tell el-Amarna-Briefe (um 1400 v. Chr.) erwarten [6]. Zudem besitzen die beiden Weltreiche Ägypten und Babylonien eine viel ältere Literatur, und Israel, zwischen ihnen gelegen und in Beziehung zu ihnen stehend, kann man sich schwer ohne literarische Kultur denken. Eine gesetzgeberische Tätigkeit des Moses wird um ein halbes Jahrtausend überboten durch das Gesetz des babylonischen Königs Ḫammurabi (um 2000 v. Chr.), das viele Ähnlichkeiten mit dem Pentateuch aufweist und zum Teil durchgebildeter ist als das mosaische Gesetz [7]. Infolgedessen ist es durchaus möglich, daß dem Moses für die Gn bereits

---

[1] Brucker (s. o. S. 43 [2]) 330 ff. 57 ff.

[2] Vgl. A. S. Zerbe, The antiquity of Hebrew writing and literature or problems of Pentateuchal criticism, Cleveland 1911.

[3] S. u. § 207, Nr. 706.

[4] Als gefälscht sucht die Inschrift zu erweisen E. Storr, Die Unechtheit der Mesa-Inschrift (ThQ 99, 196—225 378—421).

[5] Vgl. R. Eisler, Die ḳenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel und einige andere unerkannte Alphabetdenkmäler aus der Zeit der 12.—18. Dynastie. Eine schrift- und kulturgeschichtliche Untersuchung, Frb. i. Br. 1919; Ders., Entdeckung und Entzifferung ḳenitischer Inschriften aus dem Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. im Kupferminengebiet der Sinaihalbinsel (BZ 15, 1—8). — Vgl. u. § 207, Nr. 706.

[6] Siehe u. § 17, Nr. 153, sowie Taf. 1, 1 (6 b) u. 2.

[7] Vgl. P. Cruveilhier, Le code de Hammourabi (RClfr 69, 275—308); Ders., Le code de Hammourabi et la législation civile des Hébreux (ebd. 641 bis 673).

schriftliche Quellen vorlagen[1], und daß er selbst zu verschiedenen Zeiten Aufzeichnungen gemacht hat[2].

74. b) Dagegen werden von der kritischen Schule nicht ohne Grund Stellen angeführt, welche in einem mosaischen Pentateuch als Anachronismen wirken.

Gn 12, 6; 13, 7[3]; 13, 18 (Hebron vielleicht erst nach dem Nachkommen des Kaleb [1 Chr 2, 42] genannt); 14, 14; Dt 34, 1 (der Name «Dan» entstand nach Moses; vgl. Jos 19, 47; Jdc 18, 29); 22, 14 (ein Wortspiel mit dem Namen «Moria» = Sion, der erst in Davids Zeit Interesse wecken konnte); 36, 31 ff. (der Verfasser kennt anscheinend schon die israelitische Königszeit und zählt zudem die edomitischen Könige bis dahin auf[4]; 40, 15 («die Hebräer» setzt doch ein Volk und nicht bloß einzelne Persönlichkeiten wie Abraham und Joseph[5] voraus und meint das Volk, dem Joseph nach Ansicht des Verfassers angehörte, nicht andere Völkerschaften, die so geheißen haben könnten[6]). — Ex 15, 17 (erinnert an das Heiligtum auf dem Berge Sion); 16, 35 (der Verfasser kennt schon den Zeitpunkt, an dem das Manna aufhörte; dieser liegt später als der Tod des Moses [nach Jos 5, 12][7]); 16, 36 (die Erläuterung eines in der Zeit des Auszugs gebräuchlichen Maßes hat nur später einen Sinn; die Bemerkung gehört zu 16, 16); 22, 28 f.; 23, 10 f. 16 19; 34, 10—26 (solcherlei Gesetze kommen für ein seßhaftes Volk, nicht

---

[1] So Höpfl (s. o. S. 26) [2]49 f.; Hoberg (s. o. S. 25) 50; v. Hummelauer, Gn (s. o. S. 14) 3 ff.

[2] v. Hummelauer, Dt (s. o. S. 14) 146 f. nimmt eine lex bipartita (sinaitische und moabitische Gesetzgebung) und Acta Moysis als Aufzeichnungen des Moses an.

[3] «Und der Kanaanäer war damals im Lande.» Das ist keine bloße Feststellung (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 86), noch zu deuten: schon damals wie jetzt (= zur Zeit des Verfassers, d. i. Moses) (so Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2[3]] 2[5], 18), noch zu verstehen als «damals noch» (= zur Zeit des Moses), wie es später nach der Verheißung Gottes nicht mehr sein sollte (so Kaulen-Hoberg a. a. O.), oder: Abraham glaubte an die Verheißung, daß Kanaan ihm und seinen Nachkommen zufallen werde (Gn 12, 1 f.), obwohl damals das Land noch besiedelt war; oder: damals, als Abraham einzog, waren schon Bewohner da. Vollbefriedigend wird die Stelle erst erklärt, wenn man sie auf einen Verfasser zurückführt, der bereits die Kanaaniter durch Josue vertrieben sah.

[4] Doch wohl nicht auf Grund prophetischer Voraussicht (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 86).

[5] So Kley (s. o. S. 26) 180 f.

[6] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 18. Für manche Stellen des AT setzt eine Verschiedenheit von Hebräern und Israeliten voraus A. Jirku, Die Wanderungen der Hebräer im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausend (Der Alte Orient 24, 2), Lp. 1924.

[7] Anders Kley (s. o. S. 26) 185.

für Israel auf der Wüstenwanderung in Betracht[1]; allerdings sind sie zum Teil ausdrücklich erst für die Zukunft berechnet[2]). — Lv 18, 25 bis 28 (die Vertreibung der Kanaaniter ob ihrer Unsittlichkeit, auf die Jahwe das Volk drohend verweist, muß doch schon geschehen sein, um als warnendes Beispiel dienen zu können; deshalb haben die Massoreten in ihrer Punktation die Vergangenheit angenommen[3]); 26, 3—45 (von einem seßhaften Volke zu verstehen[4]). — Nm 14, 45; Dt 1, 44 (der Name Ḥorma ist erst nach Jdc 1, 17 verständlich); Nm 15, 32 (daß Israel bei einer bestimmten Gelegenheit in der Wüste war, brauchte von einem gleichzeitigen Verfasser nicht hervorgehoben zu werden); 21, 14 (das «Buch der Kriege des Herrn» scheint die Kämpfe Israels gegen die Kanaaniter zu betreffen; zudem brauchte es einen Beleg für den Arnon als Grenze Moabs nicht für ein Volk, das soeben über den Arnon zog); 27, 14 (geographische Einzelheiten, die erst für spätere Leser nicht überflüssig waren). — Dt 2, 12 (die Eroberung Kanaans durch Israel wird als Vergleich gebraucht, muß also schon vergangen sein); 3, 8 (die Eroberung des Gelobten Landes wird erst später bis zum Hermongebirge ausgedehnt worden sein); 3, 11 (das Bett des Königs ʿOg von Basan kann doch erst geraume Zeit später als Kuriosität bezeichnet werden)[5]; 3, 14 (die Benennung nach Jair «bis auf den heutigen Tag» [ähnlich Dt 10, 8 u. a. St.] setzt einen längeren Zeitraum bis zur Niederschrift voraus und scheint zudem die gleiche zu sein, von der Jdc 10, 4 berichtet); 17, 14—20 (dieses Königsgesetz Jahwes scheint 1 Sm 8, 7 noch nicht bekannt gewesen zu sein, weil dort Jahwe die Forderung eines Königs als Abfall von Jahwe betrachtet; zudem wird 1 Sm 10, 25 von neuem ein Königsgesetz gegeben[6]); 31, 26 (zu «diesem Gesetzbuch» gehört, wenn der ganze Pentateuch in seiner gegenwärtigen Form mosaisch ist, auch noch der Schluß von Dt[7]); 32, 1 ff. (das Lied des Moses setzt bereits ruhigen Besitz des Gelobten Landes sowie Abfall zum Götzendienst voraus[8]); 33, 4 (im Segen des Moses steht eine Überlieferung von ihm als Gesetzgeber in dritter Person[9]); 34, 6 ff. (Bericht über den Tod des Moses

[1] Vgl. auch Dt 19, 14; 20. — Vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 21.

[2] v. Hummelauer, Ex—Lv (s. o. S. 14) 25 leitet sie von einer Seßhaftigkeit ab, welche das Volk schon vorher durchlebt hatte.

[3] Dagegen Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 18.

[4] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 96 deutet die Stelle prophetisch.

[5] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 88 deutet: Sehet, von dem Riesen, den ihr einst gefürchtet habt, ist nichts mehr übrig als sein Bett.

[6] Vgl. jedoch oben S. 54.

[7] Schon Richard Simon hatte das beachtet (vgl. F. Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik [AtAbh 3, 4], Mstr. i. W. 1912, 7). *W. Schenz (Einleitung in die kanonischen Bücher des AT, Regensb. 1887, 56) schließt daraus, daß alles Folgende nicht mehr dem Moses angehöre. [8] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 96 erklärt es als prophetisch.

[9] Hoberg (s. o. S. 25) 53 schreibt die gegenwärtige Form des Stückes der Zeit des Josue zu.

im mosaischen Pentateuch — frühester Ausgangspunkt der Pentateuchkritik; s. u. § 12, Nr. 79).

75. Nicht alle Exegeten erkennen an, daß diese Anachronismen notwendig auf eine nachmosaische Zeit zu deuten sind [1]. Manche aber gestehen zu, daß sie leichter und richtiger von nachmosaischer Zeit aus zu verstehen sind [2]. Jedenfalls reicht es nicht hin, nur irgend eine Verlegenheitsexegese zu versuchen oder auch eine Reihe von denkbaren Lösungen anzuführen [3], sondern man muß eine sich aufzwingende Exegese finden oder doch die beste unter annehmbaren Erklärungen wählen, wenn man den Eindruck anachronistischer Schilderung überwinden will. Soweit die Stellen nur gezwungen in die mosaische Zeit verlegt werden können [4], fordert die richtige Methode, sie als Anachronismen anzuerkennen.

Aus einer solchen Anerkennung kann sich eine doppelte Folgerung ergeben. Schon in früher Zeit haben Bossuet († 1704), Witsius († 1708), Huetius († 1721) in den Anachronismen spätere Einschübe gesehen [5]; neuere Exegeten sind ihnen darin gefolgt [6]. Zum Teil schrieb man sie ausdrücklich einem inspirierten Schriftsteller, z. B. dem Ezra [7], zu. Es sind aber auch nichtinspirierte Glossen ebensowenig ausgeschlossen wie sonstige Textverderbnisse [8]. Eine solche Interpolationshypothese ist überall da die richtige Erklärung, wo die Eigenschaft als Glosse sich zu erkennen gibt [9]. Wo solche Anzeichen fehlen, werden solche Stellen ebenso einwandfrei erklärt, wenn man sie in und mit dem Pentateuch in seiner gegenwärtigen Form in die nachmosaische Zeit datiert. Ja die Anachronismen sind so zahlreich, so über den ganzen Pentateuch zerstreut und zum Teil unlösbar mit der Darstellung verwoben, daß sie am ehesten gemeinsam mit dem gegenwärtigen Pentateuchtexte entstanden sein werden. Können sie auch für sich allein die nachmosaische Entstehung des Pentateuchs nicht entscheidend beweisen, so geben sie doch beachtenswerte Unterstützungsgründe ab, wenn sonst eine nachmosaische Bearbeitung des gegenwärtigen Pentateuchtextes bewiesen werden kann [10].

---

[1] So *B. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch, Karlsruhe 1841; Brucker (s. o. S. 43 [2]) 44, 72 ff.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2 [5], 18.

[2] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 83; Schenz (s. o. S. 58 [7]) 57 f.

[3] Vgl. besonders Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1 [2], 83 ff.; zum Teil auch Šanda (s. o. S. 26) 19 ff.

[4] So urteilt Vetter (s. o. S. 44 [2]) 81, 547. [5] Vgl. Hoberg (s. o. S. 25) 58 ff.

[6] Hoberg (s. o. S. 25); Höpfl (s. o. S. 9) 2 [2], 59; Nikel (s. o. S. 26) 33.

[7] So Tostatus († 1455), Andreas Masius († 1573), Pererius († 1610), Cornelius a Lapide († 1637).

[8] Vgl. Brucker (s. o. S. 43[2]) 43, 338 ff.

[9] Auch Vertreter der kritischen Schule nehmen das an, wie Driver-Rothstein (s. o. S. 9) 134 [1]. [10] So Vetter (s. o. S. 44[2]) 81, 547.

76. c) Der Bearbeiter des Pentateuchs scheint im Gebiete westlich vom Jordan zu schreiben; Moses war nur südlich und östlich vom Flusse.

Er nennt das Ostjordanland «Gebiet jenseits des Jordan» (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן Gn 50, 10 f. [vgl. 50, 13]; Nm 22, 1; 32, 32; 35, 14 [ע׳ לַיַּרְדֵּן]; Dt 1, 1 5; 4, 46 49). Daß der Name nicht Eigennamenart angenommen hat[1], ergibt sich aus Stellen, an denen die gleiche Bezeichnung auch für das Westjordanland gebraucht wird, wenn einer vom ostjordanischen Standpunkt aus redet (Nm 32, 19; Dt 3, 20 25[2]). Den gleichen Aufenthaltsort des Bearbeiters setzen voraus die Ausdrucksformen für die Himmelsrichtungen: «nach dem Negeb zu» = südwärts (Gn 13, 14; Ex 26, 18; 27, 9; 36, 23; 38, 9; 40, 24; Nm 34, 4; 35, 5), «nach dem Meere zu» = westlich (Gn 12, 8; 13, 14; Ex 26, 22; 36, 27 usw.). Für Moses in der Wüste lag das Gebiet von Negeb nach Norden zu; ebensowenig sucht man von seinem Aufenthaltsort aus das Meer in westlicher Richtung[3].

77. d) Wie manches zur Zeit und zum Aufenthaltsort des Moses nicht paßt, so scheint einiges unmittelbar gegen seine Person als Bearbeiter des Pentateuchs zu sprechen.

Daß von Moses in der dritten Person erzählt wird, schließt ihn als Verfasser noch nicht aus[4]. Ebenso wie Cäsar im «Bellum gallicum» oder Xenophon im «Rückzug der Zehntausend» konnte auch Moses von sich unpersönlich reden. Auch die Tatsache, daß dies das einzige Beispiel im AT darstellt[5], kann gegen eine solche Erzählungsform nicht entscheidend geltend gemacht werden, da der bescheidene Umfang der hebräischen Literatur Unica erwarten läßt. Beachtenswert dagegen ist, wie Nm 15, 22 f. in einer direkten Rede des Moses sein

---

[1] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 93.

[2] Nur Dt 3, 8 redet Moses vom Ostjordanland mit dem gleichen Ausdruck, eine Ausnahme, die als solche nicht stark ins Gewicht fallen kann. — Daß עֵבֶר auch «Ufer», «Küstenland» (so Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2[3]] 2[5], 18) oder «Distrikt» (so H. Pope, The Mosaic authorship of Deuteronomy [IthQ 5, 159—165]) bedeute, läßt sich nicht beweisen.

[3] Dabei bleibt es immerhin möglich, daß diese Namen für die Himmelsrichtungen in Palästina entstanden und als feste, vom tatsächlichen Aufenthaltsort unabhängig gewordene Bezeichnungen mit dem Volke mitwanderten (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 92; Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2[3]] 2[5], 18). Erweisen läßt sich das aber nicht. — Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 18 erklärt Dt 1, 1 5; 4, 49 für nachmosaische Glossen. H. M. Wiener (The Negeb in Exodus [Bs 69, 345—348]) beseitigt diese Schwierigkeiten durch Textänderung.

[4] So meint noch Steuernagel (s. o. S. 26) 253; vgl. auch Ders., Lehrbuch (s. o. S. 10) 124.

[5] Das betont Steuernagel (s. o. S. 26) 253.

Name statt der ersten Person gebraucht wird, als ob ein anderer als Moses redete. In seinem eigenen Segen spricht er wiederum von dem «Gesetze, welches Moses uns aufgetragen hat» (Dt 33, 4). Auch Ex 6, 26f. wird mit eigenartiger Objektivität von Moses und Aaron berichtet. Das Lob des Moses Ex 11, 3 kann, wenn von ihm selbst geschrieben, doch nur als Selbstlob bezeichnet werden[1]. Das gleiche gilt von Nm 12, 3[2]. Auch muß mindestens auffallen, daß sich der Verfasser Nm 21, 14ff. für Tatsachen, die zu Moses' Erlebnissen gehören, auf ein Lied «im Buch der Kriege Jahwes» beruft. Mit solchen Stellen zusammengehalten, darf auch die dritte Person, in der Moses uns vorgeführt wird, als Anzeichen nichtmosaischer Herkunft nicht mehr mit Sicherheit abgelehnt werden, da doch Schilderung des eigenen Lebens in dritter Person nicht das ist, was man zunächst erwartet.

§ 12. Geschichte der Pentateuchkritik[3].

78. Die kritisch gewürdigten literarischen Eigentümlichkeiten des Pentateuchs sind erst im Laufe langen Gebrauches und Studiums des Buches zu Tage getreten und haben allmählich die anfängliche naturgemäße Annahme, daß der Pentateuch ein einheitliches Werk sei, ins Wanken gebracht und schließlich infolge übertriebener Kritik zu einer Zerreißung des Textes in größere, kleinere und kleinste Bestandteile geführt. Ebenso wurde die überkommene Anschauung, daß der große Gesetzgeber Moses das grundlegende Geschichts- und Gesetzbuch des AT auch niedergeschrieben habe, durch Beobachtungen, wie sie im vorausgehenden Paragraphen untersucht wurden, erschwert, mehr und mehr eingeengt und untergraben, und schließlich führte auch hier ein gewaltsamer Bruch mit jeder Überlieferung zur Behauptung, daß nicht weniger als ein Jahrtausend den Abschluß des Pentateuchs von dem Zeitalter des Moses trenne. Diese Entwicklung in der Pentateuchfrage hat sich in mehreren Abschnitten und bis heute nicht ohne Kämpfe und Gegnerschaft vollzogen.

---

[1] Schwerlich wird die Stelle befriedigend erklärt, wenn man sie als objektiven Bericht annehmbar finden will; so Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 19.

[2] עָנָו «sanft» kann nicht mit «geplagt» übersetzt werden; so Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 19.

[3] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 19ff.; S. J. Curtiss, Sketches of Pentateuch criticism (Bs 41, 1—23); Holzinger (s. o. S. 25) 25—70; Stummer (s. o. S. 58[7]); Westphal (s. o. S. 30[2]); G. Wildeboer, Karakter en Beginselen van het historisch-kritisch onderzoek des OV, Utrecht 1897.

1. Das Judentum bis zum Talmud[1].

79. Der Bericht über den Tod des Moses im mosaischen Pentateuch war die erste und blieb in dieser Zeit fast die einzige Schwierigkeit, die erörtert wurde. Philo († um 40 n. Chr.)[2] sieht darin ein Wunder, Josephus (um 100 n. Chr.)[3] kommt ohne Wunder aus, aber auch ohne die mosaische Herkunft des Pentateuchs zu bezweifeln. Die Autoritäten des Talmud schreiben den Bericht teils dem Moses[4], teils als Nachtrag dem Josue[5] zu. Sonstige Stellen, die gegen Moses als Verfasser zu sprechen schienen und im Laufe der Zeit zu kritischen Anschauungen über den Pentateuch führten, konnten nach den Regeln, welche die talmudische Hermeneutik an die Hand gab, ohne kritische Behelfe gelöst werden[6].

2. Die Zeit der Kirchenväter[7].

80. Manchen Häretikern stand der Pentateuch im Wege; deshalb bekämpften sie ihn, hie und da in einer Form, die an die späteren kritischen Anschauungen erinnert. Die Nazaräer leugneten, daß der Pentateuch der Kirche echt sei. Moses hat nach ihnen einen andern Pentateuch geschrieben[8]. Der Gnostiker Ptolemäus unterscheidet in seiner Epistola ad Floram[9] dreierlei Bestandteile im Pentateuch: einiges gehöre dem Demiurgen, anderes dem Moses selbst (Mt 19, 8), wiederum anderes den Ältesten (Mt 15, 4—6) an. Also erkennt er, um die Verbindlichkeit des Gesetzes leugnen zu können, Nachmosaisches im Pentateuch an, aber ohne literarkritische Gründe geltend zu machen. Celsus soll nach Origenes[10] mehrere Verfasser angenommen haben. Erst die

---

[1] Vgl. R. J. H. Gottheil, Some early Jewish biblical criticism (JbL 23, 1—12).

[2] Vita Mosis 2, 39, 291 (Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland, editio minor, Bd. 4, B. 1902).

[3] Ant. 4, 8, 48. [4] b. Menachot f. 30[a].

[5] b. Baba batra f. 14[b] (s. u. § 186, Nr. 606).

[6] M. Eisenstadt (Über Bibelkritik in der talmudischen Literatur, B. 1894) glaubt schon in der vortalmudischen Zeit kritische Anwandlungen feststellen zu können.

[7] Vgl. J. Orr, The OT question in the early church (Exp 1895, 5, 346—361); N. M. Wels, The ante-nicene fathers and the Mosaic origin of the Pentateuch (The OT Student 1884, 186 ff.). — Vgl. Strack (s. o. S. 3 [2]) [6]27.

[8] Epiphanius, Haeres. 18, 1 (M[g] 41, 257).

[9] Siehe o. S. 14; A. v. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrh. (SB der preuß. AdW 1902, 25; auch in: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von H. Lietzmann, Nr. 9, Bonn 1904).

[10] C. Celsum 4, 42 (M[g] 11, 1097): «Sie tun in dieser Sache (d. i. in der Sündfluterzählung) nichts weiter als die Erzählung von der Deukalionischen Flut fälschen und interpolieren.» Er meinte aber doch wohl nicht mehrere Verfasser der biblischen Erzählung, wie Origenes sagt, sondern diejenigen seiner Gegner, welche des Moses Bericht gegen ihn geltend machen.

pseudo-klementinischen Homilien[1] haben einzelne Gedanken ausgesprochen, die kritischer Natur sind, wenn auch religiöse Absichten und nicht literarische Beobachtungen den Anstoß dazu gaben. So nahmen sie nicht bloß Echtes, sondern auch Unechtes im Pentateuch an (II, 51; III, 43), leugneten die mosaische Herkunft von Dt 34, 7 ff. und infolgedessen auch, daß Moses diesen Pentateuch geschrieben habe. Moses habe das Gesetz mündlich siebzig weisen Männern anvertraut, da er wußte, daß eine Niederschrift zu Grunde gehen würde. Als Männer, welche dieses prophetische Wissen nicht besaßen, das Gesetz trotzdem aufschrieben, ging es unter Nabuchodonosor unter. Von diesen Männern stammt das Falsche im Gesetz (III, 47).

81. In den Kreisen der Kirchenväter hat der Glaube an 4 Ezr 14, 18—47, wonach Ezra die Heilige Schrift nach ihrem Untergange auf Grund göttlicher Inspiration wieder aufgezeichnet habe, zu Behauptungen geführt, welche an kritische Meinungen anklingen. Schon Chrysostomus († 407) hat Derartiges geäußert[2]. Hieronymus erörtert C. Helvidium c. 7[3] den Ausdruck «usque in hodiernum diem» Gn 35, 4, Dt 34, 6 und fügt hinzu: «Certe hodiernus dies dies illius temporis aestimandus est, quo historia ipsa contexta est, sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi sive Esram instauratorem operis, non recuso.» Man könnte daraus schließen, nach Hieronymus habe Ezra bei der Wiederherstellung des Pentateuchs Bemerkungen wie die erwähnte aus eigenem zu den Überresten des Pentateuchs hinzugefügt. Das wäre ein erster Schritt auf der Bahn gewesen, die zur neuesten Pentateuchkritik führte: Ezra habe erst den Pentateuch oder das Gesetz gefertigt. Allein Hieronymus hat wohl nicht genau darauf geachtet, daß Ezra den mosaischen Pentateuch bloß genau wiederherzustellen hatte, ohne von Eigenem beizugeben, und da solche Bemerkungen hie und da schwer in der mosaischen Zeit unterzubringen sind, auf Ezra als letztes Mittel der Erklärung verwiesen. Zudem will Hieronymus zunächst bloß ausschließen, daß «bis auf den heutigen Tag» bis auf seine Zeit gelte.

3. Das Judentum nach dem Talmud[4].

82. Auch in der folgenden Zeit nahmen einzelne jüdische Exegeten Anstoß an Stellen, welche nachmosaisch zu sein schienen. So hält R. Isaak ben Salomon (9. Jahrh.) Gn 36, 31 für eine Ergänzung aus der Königszeit. Ḥiwi (9. Jahrh.) führt 200 Gründe gegen den göttlichen Charakter der Bibel an, darunter solche, die später in der kritischen

---

[1] M^g 2, 57—468.

[2] Hom. 8 in Ep. ad Hebr. (M^g 63, 74): Ἑτέρῳ πάλιν ἀνδρὶ θαυμαστῷ ἐνέπνευσεν, ὥστε αὐτοῖς ἐκθέσθαι, τῷ Ἔσδρᾳ λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων συντεθῆναι ἐποίησε.

[3] M^1 23, 193—216 (vgl. besonders S. 199).

[4] Vgl. A. Bragin, Die freireligiösen Strömungen im alten Judentume, B. 1896; Eisenstadt (s. o. S. 62[6]); Gottheil (s. o. S. 62[1]).

Beweisführung eine Rolle spielen[1]. Isaak ben Jasos († 1057) schreibt Gn 36, 31 der Zeit des Königs Josaphat zu[2]. Der Grammatiker Ibn-Ezra († 1167) nahm Anstoß an Gn 12, 6; 22, 14; Ex 25, 14; Dt 1, 1; 3, 11; 31, 9; 34, 5. Nur spärliche Stimmen ließen sich also im Judentum vernehmen, und über einzelne Stellen gelangte ihr Zweifel nicht hinaus. Aber von ihnen ging auch Spinoza aus, als er eine durchgreifende biblische Kritik in jüdischen Kreisen einzubürgern versuchte und gegen das AT überhaupt und demzufolge auch gegen den Pentateuch Sturm lief.

4. Die christlichen Exegeten vor der Reformation.

83. Sie streiften ebenfalls bloß das Problem, ohne zu beachtenswerten kritischen Anschauungen zu gelangen. Wenn Hugo a S. Caro († 1263) es für möglich hält, daß Josue das Dt geschrieben habe[3], so hat ihn dazu offenbar der Bericht über Moses' Tod veranlaßt. Auch Alphonsus Tostatus († 1455) ist nur zu einzelnen eigenartigen kritischen Anwandlungen gekommen[4].

5. Die Reformation und die Pentateuchfrage.

84. Auch nach der Reformation dauerte es noch geraume Zeit, ehe die Pentateuchfrage in der späteren Form auftauchte. Daß die Reformatoren die Schranken der kirchlichen Überlieferung beseitigten, schuf eine Möglichkeit, das AT vom kritischen Standpunkt aus zu betrachten. Anderseits überspannten sie die Inspiration der Heiligen Schrift, damit sie besser als alleinige Glaubensquelle dienen konnte, und knüpften wiederum bei der jüdischen Überlieferung an, und so verbauten sie sich zunächst den Weg zur Pentateuchkritik. Mehr steuerte in dieser Zeit der Humanismus zur Fortführung kritischer Gedankengänge bei, indem er den geschichtlichen Sinn weckte und so für die menschliche Seite der Bibel größeres Interesse schuf. Luther blieb zunächst bei nachmosaischen Zusätzen, wie Gn 36, 31 und Schluß des Dt, stehen, meinte aber auch: «Was täte es, wenn Moses diesen (d. i. den Pentateuch) nicht geschrieben hätte?»[5] — ein Gedanke, der in alter Zeit vielfach geäußert wurde, weil der auctor principalis den menschlichen Verfasser zurücktreten ließ[6]. Karlstadt stellte im «Libellus de canonicis scripturis» (1520) § 85 aus einem literarkritischen

---

[1] J. Davidson, Saadja's polemic against Hiwi al-Balkhī, a fragment from a Genizza Ms, N. Y. 1915; damit kommen 40 neue Einwände zu den bisher bekannten 7, darunter solche gegen den Pentateuch.

[2] Vgl. ein Fragment ähnlichen Inhalts (11. Jahrh.) bei Gottheil (s. o. S. 62 [1]) 8 ff.

[3] Vgl. Hoberg (s. o. S. 25) 72. [4] Vgl. Stummer (s. o. S. 58 [7]) 11 ff.

[5] Praelectiones de Genesi, 1535/46. — Vgl. Strack (s. o. S. 3 [2]) [6] 28.

[6] Gregorius M., Praef. in Job (M^1 75, 517): «Quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fidelis credatur.» — Thomas v. Aquin, Prooem. in Ct (2. Auslegung); vgl. Bibbia ed «Alta Critica» (s. o. S. 51 [2]) 401 [2]. Hummelauer, Exegetisches (s. o. S. 51 [2]) 99 ff.

Grunde die gleiche Behauptung auf: «Defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum, quoniam sepulto Mose filum orationis idem invenimus, non eundem Mosen.» Aber das Gesetz selbst, abgesehen von der stilistischen Fassung, hielt er für mosaisch. Palladius in seiner «Isagoge» (1573) meinte, man könnte im Titel bloß ausgedrückt finden, daß die «Bücher Moses» von Moses handelten.

85. In katholischen Kreisen wurden die kritischen Bedenken gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs auch nach der Reformation viel lebhafter erörtert als bei den Protestanten. Sixtus von Siena (Bibliotheca sancta, 1566) begnügte sich noch damit, den Schluß des Dt für nichtmosaisch zu erklären. Aber der belgische Jurist Andreas Masius (1514—1573) nahm viel Nachmosaisches im Pentateuch an[1]. Ja von Jos, Jdc, Rg meinte er, daß Ezra sie allein oder mit andern kompiliert habe, und fügte hinzu: «Quin etiam ipsum Mosis opus, quod vocant Pentateuchon, longo post Mosem tempore interiectis saltem hic illic verborum ac sententiarum clausulis veluti sarcitum atque omnino explicatius redditum esse.» Auch die Namen aus nachmosaischer Zeit führte er auf Interpolationen zurück. Er konnte sich mit Recht hierfür auf Hieronymus berufen[2]. Während R. Bellarmin S. J. († 1621) nur die letzten Verse des Dt der nachmosaischen Zeit zuwies, glaubte sein spanischer Ordensgenosse Bento Pereira († 1610), daß vieles im Pentateuch stehe, was nicht von Moses herrühre[3]. Ebenso der vlamische Jesuit Jakob Bonfrère (1573—1642), der zudem es ablehnte, für Anachronismen im Pentateuch sich auf die Prophetengabe des Moses zu berufen[4]. Cornelius a Lapide († 1637) schreibt zwar auf Grund der positiven Zeugnisse den Pentateuch dem Moses zu, findet aber damit die Ansicht vereinbar, daß er nur Tage- und Jahrbücher hinterlassen, und daß Josue oder sonst einer diese Materialien zusammengearbeitet und einiges hinzugefügt habe[5]. Näher noch kommt der heutigen kritischen Anschauung der ehemalige Kalvinist Isaac de la Peyrère († 1676)[6]. Seine Präadamitenhypothese[7] hat ihn dazu geführt, in Gn 1 und 2 zwei Schöpfungsberichte zu sehen. Ist das auch nur scheinbar eine Vorausnahme einer kritischen Ansicht, so hat er anderseits angenommen, daß manches im Pentateuch nachmosaisch sei, daß darin eine große Unordnung herrsche,

---

[1] Vgl. Josue imperatoris historia illustrata atque explicata, Antwerpen 1574, Praef. 2.

[2] Nach Holzinger, Genesis (s. o. S. 14) X, und Nikel (s. o. S. 10) 70 f. hätte er fast schon die neueste pentateuch-kritische Anschauung vertreten. — Wegen seiner zu freien Meinung über die 𝔙 kam sein Josuekommentar auf den Index, «donec corrigatur».

[3] Commentarius in Genesim I, Lyon 1594, 13 ff.

[4] Commentarius in Pentateuchum, Antwerpen 1625, 23 93.

[5] Commentarius in Pentateuchum, Antwerpen 1697, 23.

[6] Vgl. Stummer (s. o. S. 58 [7]) 27—30.

[7] Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi, 1655 (vgl. bes. P. I, l. 4, c. 1 u. 2).

daß Widersprüche mit der wirklichen Geschichte vorlägen. Dieser Kritik am Pentateuch fügt er eine Entstehungsgeschichte an: Moses habe Annalen verfaßt, deren Urgestalt verloren ging; nur Apographa, Exzerpte von verschiedenen Autoren seien erhalten geblieben und dann zusammengestellt worden; daher die zahlreichen Lücken, Wiederholungen, Widersprüche, Unordnungen.

86. Hätten sich die kritischen Ansätze dieser Zeit rein auf dem tendenzlosen Gebiet literarischer Beweisführung gehalten, so wäre vielleicht daraus eine Pentateuchtheorie entstanden, die auf katholischem Boden, ohne Grundsätze zu gefährden, hätte heimisch werden können. Der englische Deismus aber stellte die Pentateuchschwierigkeiten in den Dienst seiner freidenkerischen Ziele, welche der Forschung über Bibel und Pentateuch die Aufgabe aufzwangen, den Bibelglauben als Stütze der herrschenden Offenbarungsreligion zu untergraben. Das tat besonders Thomas Hobbes (1588—1679) in seinem Buche: Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, Ld. 1651. Pars III, cap. 33 handelt von der Zahl, dem Alter, dem Ziel, der Autorität und den Erklärern der Bücher der Heiligen Schrift. Darin äußert er über den Pentateuch folgende alte und neue Gedanken: wegen einzelner nachmosaischer Stellen sei der ganze Pentateuch dem Moses abzusprechen; am ehesten sei Dt 11—27 von ihm; die Prophetengabe des Moses dürfe zur Erklärung der Anachronismen nicht verwertet werden; der Pentateuch sei eher über Moses als von Moses geschrieben; nur das, wovon dies ausdrücklich bezeugt sei, habe er geschrieben; die Entstehungszeit der Bücher sei nach dem Inhalt zu beurteilen[1].

87. Ob Hobbes von jüdischen Vorläufern abhängig war, etwa von Ibn Ezra, wie B. W. Bacon (The Genesis of Genesis, Hartford 1892) meinte, mag dahingestellt sein[2]. Jedenfalls ist seine Stellung verwandt mit der des jüdischen Philosophen und Politikers Baruch Spinoza († 1677), der im Anschluß an Ibn Ezra zu ähnlichen, aber noch viel radikaleren Anschauungen gelangte[3]. In seinem «Tractatus theologico-politicus» (1670), Kap. 8: De origine Pentateuchi (vgl. auch Kap. 7) fand er über Ibn Ezra hinaus noch viele Stellen, die nicht in den Mund des Moses paßten, berief sich gegen Moses auf die Erzählungsform in der dritten Person, betrachtete den Pentateuch als ersten Teil des großen israelitischen Geschichtswerkes, das noch die Königsbücher einschloß, führte auf Moses nur das zurück, was ausdrücklich ihm zugeschrieben wird (Ex 17, 14; 20—24; Nm 33, 2; Dt 31, 9 32), betrachtete Ezra als denjenigen, der aus Schriftstellern, die ihm vorlagen, und deren Angaben er auch

[1] Nach T. K. Cheyne, The founders of OT criticism. Biographical, descriptive and critical studies, Ld. 1893, 1 1[1] wäre Hobbes der erste gewesen, der die mosaische Herkunft des Pentateuchs leugnete.

[2] Cheyne (s. o. Anm. 1) 1 1[1] glaubt, daß sie voneinander unabhängig seien.

[3] C. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des AT, B. 1867. J. C. Matthes, De Bijbelcritiek van Spinoza (ThT 7, 151—173).

willkürlich änderte und der eigenen Zeit anpaßte, den Pentateuch und die folgenden Geschichtsbücher in die heutige Form brachte; aus dem Gesetzbuch des Moses (Dt 31, 9), das verloren ging, habe er vielleicht unser Dt gefertigt; Ezra konnte aber sein Werk nicht mehr vollenden; deshalb fehle die Verarbeitung der einfachen Zusammenstellung[1].

88. Obwohl die rationalistische Tendenz vollständig fehlt und eine Abhängigkeit von Spinoza, ja auch nur die Kenntnis seines Werkes nicht zu erweisen ist, erinnert stark an Spinoza, was der katholische Exeget und ehemalige Oratorianer Richard Simon (1638—1712) in Kap. 4 und 5 des 1. Buches seines Werkes: Histoire critique du Vieux Testament (P. 1678) aussprach[2]. Aus den Anachronismen schloß er, daß Moses das ganze Werk nicht verfaßt, jedenfalls nicht endgültig abgeschlossen habe. Trotz einer gewissen Einheitlichkeit zeigten Wiederholungen, Überfüllungen, mangelnder Zusammenhang, künstliche Verbindungen, Unterschiede und Widersprüche, daß der Pentateuch aus einer Vermischung von ursprünglich selbständigen und durchaus unterschiedenen Kompositionen entstanden sei. Anonyme, aber inspirierte Schriftsteller hätten den Pentateuch weiter gefördert, zuerst die von Moses selbst eingeführten Annalisten, welche die wichtigsten Ereignisse aufzuzeichnen hatten, dann die Propheten, welche den Bestand der heiligen Schriften auf dem laufenden erhielten, überarbeiteten, abkürzten, erweiterten, bis unter Ezra die letzten Schriftsteller die Hand ans Werk legten, alle alten Denkwürdigkeiten zusammenstellten, einen Auszug fertigten und manches hinzufügten, ohne daß man das einzelne genau unterscheiden könne. Um die unheilbaren Mängel der Aufeinanderfolge zu erklären, müsse außerdem noch angenommen werden, daß diese Berichte auf einzelne Rollen oder getrennte Blätter geschrieben wurden, welche an mehr als einer Stelle in Verwirrung gerieten.

89. Die Zeit schien für Simons Gedanken noch nicht reif. Wohl hat auch Antonius van Dale († 1708; De origine et progressu idololatriae, 1693) gemeint, der Pentateuch sei aus dem Gesetz des Moses, den übrigen prophetischen Schriften, die darin erwähnt werden, und anderem Material, und zwar unter göttlicher Erleuchtung von Ezra und den übrigen Propheten zusammengestellt. Der kalvinistische Theologe Johannes Clericus (1657—1736)[3] hat sich in seinen Schriften: Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux

---

[1] Gegen ihn schrieb D. Huetius, Demonstratio evangelica IV, c. 14 (ed. 6, Frankf. 1722) 179 ff.

[2] A. Bernus, Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament, Lausanne 1869. H. de Lacombe, Bossuet et la critique sacrée (Le Correspondant 223 [1906], 47—85 — zu Gunsten Bossuets, des Hauptgegners R. Simons). H. Margival, Richard Simon et la critique biblique au XVII[e] siècle (RHLr 1.—6. Bd. — sehr zu Gunsten R. Simons). Stummer (s. o. S. 58[7]).

[3] Vgl. Stummer (s. o. S. 58[7]) 69—85.

Testament (Amsterdam 1685) und Défense de sentiments usw. contre la réponse du Prieur de Bolleville[1] (Amsterdam 1686) vielfach in seiner ersten Periode an R. Simons Anschauungen gehalten und geglaubt, daß der israelitische Priester, den Asarhaddon nach Palästina schickte (4 Rg 17, 28), das Gesetz aus in ihrer Mehrzahl mosaischen, aber auch jüngeren Urkunden zusammenstellte. Später jedoch (De scriptore Pentateuchi, 1693) ist er nicht bloß, mehr aus persönlicher Gegnerschaft, in einzelnen Punkten, sondern in der Grundansicht von R. Simon abgewichen und hat wieder Moses als Verfasser des Pentateuchs anerkannt[2]. Auf katholischer Seite hat der Gründer des Jansenismus, Arnauld de Port-Royal († 1694), schon auf Grund des Vorworts und Inhaltsverzeichnisses Bossuet gegen R. Simon aufzutreten veranlaßt. In seinen «Discours sur l'histoire universelle» handelt dieser von den «difficultés qu'on peut former contre l'Ecriture», erkennt nur Glossen an, z. B. Fortführung einer Genealogie, Erklärung eines alten Stadtnamens; gegen eine weitere Veränderung des göttlichen Gesetzes hätte sich die damalige Anschauung gewehrt. R. Simon selbst war nicht einverstanden, als sein im Entstehen verbotenes Werk 1678 in einem Nachdruck erschien, und so wurde es in katholischen Kreisen wiederum still von kritischen Gedanken, die bereits ziemlich nahe an die neueste Form der Pentateuchkritik herankamen. Auf protestantischer Seite konnte sich J. G. Carpzov in seiner «Introductio in libros canonicos bibliorum» ([2]Lp. 1731) der Hoffnung hingeben, die kritischen Geister, die in Hobbes, Spinoza, Simon und selbst Clericus wach geworden, wieder gebannt zu haben.

6. Die Pentateuchfrage in der neueren Zeit.

90. Der neueren Zeit war es vorbehalten, in sich abgeschlossene Pentateuchtheorien aufzustellen[3].

a) Die ältere Urkundenhypothese. Wenn auch die Ideen der vorhergehenden Zeit in der Folge fortlebten und weitergebildet wurden, so wird doch mit Recht ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Pentateuchkritik angenommen, als es Astruc beschieden war, der Entwicklung einen wirksamen dauernden Anstoß zu geben. Der französische Arzt Jean Astruc († 1766)[4] griff aus medizinischen Gründen

[1] Pfarrstelle, die R. Simon nach seinem Ausschluß aus dem Oratorium innehatte.

[2] Vgl. Vigouroux (s. o. S. 36[1]) 2[5], 475 f.

[3] E. C. Bissel, The Pentateuch, its origin and structure. An examination of recent theories, N.Y. 1885, 410—475. Franz Delitzsch, Die nordamerikanischen pentateuchkritischen Essays (Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. Leben 9 [1888], 223—232: über «Essays on Pentateuchal criticism» by T. W. Chambers, N. Y.). Hoberg (s. o. S. 25) 81 ff. Holzinger (s. o. S. 25). Nikel (s. o. S. 26) 54 ff. Vigouroux (s. o. S. 36[1]) 2[5], 586—620. A. Zahn, Das Dt. Eine Schutzschrift wider modernkritisches Unwesen, Gütersloh 1890.

[4] A. Lods, Jean Astruc et la critique biblique au XVIII[e] siècle. Avec une notice bibliographique par P. Alphandéry, Straßb. 1924.

zum Pentateuch und legte im Unterschied von den Rationalisten der Vergangenheit ebenso wie Richard Simon das Hauptgewicht auf die literarkritischen Merkmale des Buches. Sie waren bisher mehr instinktiv. geahnt, als in zäher Kleinarbeit geprüft worden. Mit seinen «Conjectures» (s. o. S. 37 [2]) wollte er selbst nichts vollständig Neues gefunden haben [1]. Auf Quellen, die Moses benützt habe, wiesen schon frühere Forscher, so Vitringa († 1722), R. Simon, hin. Doppelerzählungen waren ebenfalls beobachtet worden (von R. Simon für die Sündflutgeschichte). Den Gottesnamenwechsel hatten bereits die alten Kirchenschriftsteller vermerkt (s. o. S. 33). Kurz vorher erwähnte E. Swedenborg († 1772) in seinen «Arcana coelestia» I (1747) Parallelberichte mit wechselnden Gottesnamen [2]. Astruc machte diesen Gottesnamenwechsel zum Beweismittel, um verschiedene Quellen zu erkennen. Damit waren zwei große Quellen für den Pentateuch festgestellt: der Elohist, dem der Gottesname Elohim eigen ist (A), und der Jahwist, der den Namen Jahwe gebraucht (B). Zu diesen zwei umfangreichen Quellen fand er noch weitere zehn (C bis M), die sich durch die Darstellungsweise unterschieden. Diese «Urkunden» [3] habe Moses auf vier Kolumnen nebeneinandergestellt; spätere Abschreiber brachten sie durcheinander und ineinander, und erst Astruc sei es gelungen, sie wieder zu entdecken und herzustellen; z. B.: Gn 1—7 verteilt Astruc folgendermaßen auf die Haupturkunden:

A	1, 1—2, 3		5, 1—32	6,9—22;7,6—10	
B		2, 4—4, 26	6, 1—8	7, 1—5	
C					7, 20 23 f. [4]

91. 1783 wurde Astrucs Werk ins Deutsche übersetzt. Schon vorher war es durch die Kritik von J. D. Michaelis († 1791) in den GgA (19. Sept. 1754) bekannt geworden, wohl auch schon J. G. Eichhorn (1752—1827) [5]

---

[1] Abbé Fleury ermutigte ihn von katholischer Seite zur Veröffentlichung, während von Protestanten (J. D. Michaelis und J. F. W. Jerusalem) der erste Widerspruch erhoben wurde. (Anders Houtin [s. o. S. 8 [2]] [2]243.) Doch erschien das Buch anfänglich anonym.

[2] Vgl. F. Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients. 1. Ethnologie des alten Orients. Babylonien und Chaldäa (Handbuch d. klass. Altertumswiss. 3, 1, 1), München 1904, 172 [2]. — Schon 1711 hatte H. B. Witter auf Gottesnamenwechsel in Gn 1 und 2 hingewiesen; vgl. A. Lods, Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter (ZatW N. F. 2, 134 f.).

[3] Siehe o. S. 31 [1].

[4] Beachtenswert ist, daß auch die heutige Quellenscheidung nicht viel anders verteilt.

[5] M. Siemens, Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er 1779 seine Abhandlung über «Mosis Nachrichten von der noachischen Flut» veröffentlichte? (ZatW 28, 221—223).

vorgelegen, der in seinen Werken [1] ähnliche Anschauungen vertrat wie Astruc, wenn er auch in der Verteilung auf die angenommenen Quellen eigene Wege ging. Er führte die Bezeichnung «höhere Kritik» für die literarkritische Behandlung des AT ein, dehnte die Quellenscheidung auf den Pentateuch aus und bezeichnete Lv als «Priesterkodex». K. D. Ilgen (1763—1834) folgte Eichhorn auf dem Lehrstuhl in Jena und als Anhänger der «Urkundenhypothese», teilte aber den sog. Elohisten in zwei weitere Quellen, den Sofer Eliel harišôn und den Sofer Eliel haššeni (jetzt P und E genannt) [2].

92. b) Die Fragmentenhypothese. Schon Astruc und Ilgen schrieben den Haupturkunden fragmentarischen Charakter zu. Der katholische freigeistige englische Theolog Alexander Geddes (1737—1802) betonte in seiner unvollendeten Übersetzung der Heiligen Schrift [3] einseitig diese Eigenschaft. Den Zusammenhang der Urkunden hielt er für Phantasie. Daß die Gottesnamen in den Stücken wechseln, erklärte er daraus, daß die Fragmente, aus denen der Pentateuch zusammengesetzt sei, aus verschiedenen Kreisen stammten. Die Herkunft des Pentateuchs von Moses, die Astruc durch seine Hypothese ausdrücklich sichern wollte und die seine Nachfolger nicht bestritten hatten [4], gab er auf. Joh. Severin Vater (1771—1826) bürgerte Geddes' Hypothese in Deutschland ein durch seinen «Kommentar über den Pentateuch mit Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten der eingeschalteten Übersetzung von D. Alexander Geddes's merkwürdigen kritischen und exegetischen Anmerkungen und einer Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs» (Halle 1805) [5]. Entschieden lehnt er

[1] Die Urgeschichte. Ein Versuch (Repertorium f. bibl. u. morgenländische Literatur 4 [1779], 129—256); Über Moses Nachrichten von der noachischen Flut (ebd. 5, 185—216); Einleitung in das AT. III. Mosaische Schriften, Lp. 1781.

[2] Vgl. Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, Halle 1798. — Von den 112 Versen, welche Ilgen von Gn 21—35 dem E = 2. Elohisten zuwies, glaubt Kautzsch (1894; s. o. S. 11) noch 96 Verse für elohistisch halten zu müssen (vgl. Houtin [s. o. S. 8[2]] [2]254).

[3] The Holy Bible or the books accounted sacred by Jews and Christians, otherwise called the books of the Old and New Covenants, faithfully translated from corrected texts of the originals with various readings, explanatory notes and critical remarks. I. Pentateuch and Josua, Ld. 1792; Ders., Critical remarks on the Hebrew Scriptures, corresponding with a new translation of the Bible. I. Containing remarks on the Pentateuch, Ld. 1800.

[4] Erst in der 4. Aufl. seiner Einleitung in das AT, Gött. 1823 f., nahm Eichhorn an, daß der Pentateuch von einem jüngeren Kompilator aus mosaischen und gleichzeitigen Urkunden hergestellt sei.

[5] Die Fragmentenhypothese wurde übrigens in Deutschland schon vor Vater vertreten in einem anonymen Artikel: Etwas über die Fragmente, aus denen die Genesis zusammengesetzt ist (H. P. C. Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte 4 [1796], 221—229).

Moses als Verfasser ab, weil positive Zeugnisse nicht da seien und die Schreibkunst der damaligen Zeit fehlte. Der Pentateuch entstand aus Fragmenten von Moses und seinen Zeitgenossen, die später umgebildet wurden, einem großen Teil des Dt aus den Tagen Davids und Salomos und sonstigen Fragmenten. Die Zusammenstellung, die Vater nicht mechanisch genug sich denken kann, geschah in der Zeit des babylonischen Exils. In seiner kritischen Periode, ehe er in konservativeres Fahrwasser einlenkte, gehört auch W. M. L. de Wette († 1849) zu den Vertretern der Fragmentenhypothese (besonders im «Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des AT» bis zur 3. Aufl. 1829 [[8] neu bearbeitet von E. Schrader 1869]). Er betrachtet das Dt für jünger als den übrigen Pentateuch und weist es (1805) schon der Zeit des Josias zu[1]. Zur philologisch-literarischen Kritik fügt er die historische Kritik, die dann maßgebend den Konstruktionen der atl Geschichte zu Grunde gelegt wurde[2]. — Die Fragmentenhypothese erschien angesichts des Zieles, dem die pentateuchkritische Entwicklung zusteuerte, als ein Rückschritt, der überwunden werden mußte. Das geschah über eine weitere vermittelnde Hypothese.

93. c) Die Ergänzungshypothese erkennt eine gewisse Einheit des Pentateuchs an und läßt sie in einer zusammenhängenden Quelle begründet sein. Diese entstand nach Moses und Josue aus Überlieferungen und heißt «Grundschrift» (G, = Elohist der älteren Urkundenhypothese, später Priesterkodex = PC oder P genannt). Die Überlieferungen setzten sich fort. Ein späterer Schriftsteller verfiel auf den Gedanken, auch solche außerhalb der Grundschrift niedergeschriebenen Überlieferungen zu sammeln und in die fortlaufende Erzählung der Grundschrift als «Ergänzungen» einzufügen (Jehovist [= Jahwist]). H. Ewald (1803—1875), anfangs Gegner der Quellenscheidung (Die Komposition der Genesis kritisch untersucht, Braunschweig 1823), bekannte sich seit 1831 zu dieser Hypothese, die sich bei ihm aber im Laufe der Zeit zu einer Kristallisationshypothese auswuchs. P. v. Bohlen (1835), F. Bleek (1836), F. Tuch (1838), De Wette (1840, 1845), C. v. Lengerke (1844), Franz Delitzsch (1852—1880; dann Anhänger der neueren Urkundenhypothese [s. Nr. 94 Schluß]) vertraten sie mit verschiedenen Sonderansichten.

94. d) Als neuere Urkundenhypothese gewann die ältere Urkundenhypothese, die inzwischen keineswegs von allen ihren Anhängern

---

[1] Der Gedanke war nicht ganz neu (s. u. § 14, Nr. 110) und ist noch bestimmter ausgestaltet worden durch C. F. Volney, Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne I, P. 1814.

[2] In diese Zeit gehören auch die beiden Hegelianer W. Vatke (1806—1882; vgl. M. Kegel, Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese, Gütersloh 1911) und J. F. L. George, welche sich aber wegen ihrer eigenartigen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen nicht in den Entwicklungsgang der Pentateuchkritik einfügen.

aufgegeben worden war, ihre frühere, ja eine noch weit höhere Bedeutung zurück. Ein Jahrhundert nach dem Auftreten Astrucs erkannte H. Hupfeld († 1866; Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht, B. 1853), daß der sog. Ergänzer (= Jahwist) nicht ergänzt, sondern wiederholt und verschieden darstellt. Deshalb betrachtete er Elohist und Jahwist wiederum als zwei selbständige Urkunden und hob neuerdings den zweiten Elohisten auf den Schild, der nach Ilgen in den Hintergrund getreten war. Als dazu E. Riehm (Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854) das Dt bestimmt vom Jahwisten unterschieden hatte, anerkannte man vier Urkunden: zwei Elohisten (P und E), einen Jahwisten (J) und einen Deuteronomisten (D); dabei galt zunächst noch der Deuternomist als jüngste Urkunde (PEJD). Dieser erneuerten Urkundenhypothese schlossen sich an und blieben zum Teil treu E. Böhmer, der im «Liber Genesis Pentateuchicus» (Halle 1860) die einzelnen Urkunden durch verschiedenen Druck unterschied, E. Schrader (Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen. Kap. I—XI, Zürich 1863), der den zweiten Elohisten (= E) auch in Jdc, Sm und Rg entdeckte, T. Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des AT, Kiel 1869, 1—149), der nach Entdeckung der sog. Elephantine-Papyri (1907) sich für die neueste Form der neueren Urkundenhypothese entschied, A. Dillmann, Franz Delitzsch, R. Kittel, W. v. Baudissin, H. L. Strack (s. o. S. 3[2]).

95. e) Noch viel mehr Anhänger gewann die neuere Urkundenhypothese in der Form, wie sie von Graf und Wellhausen ausgestaltet wurde. Diese setzten bei der zeitlichen Einordnung des ersten Elohisten (= P) vor D ein, wogegen manches zu sprechen schien. P rechnet mit ziemlich geordneten Zuständen; seine Vorschriften scheinen in der Zeit, aus welcher P stammen soll (Königszeit), nicht beachtet worden zu sein, und ein solches Gesetz wird auch nicht genannt; das Aufsehen, welches der Fund des deuteronomischen Gesetzes unter Josias machte, glaubte man nicht recht verstehen zu können, wenn P (die Gesetze von Ex—Nm) schon bekannt war. E. Reuß (1804—1891) nahm für sich in Anspruch, seit 1833 bereits gelehrt zu haben, daß P jünger sei als D, von Ezechiel und der Priesterschaft im babylonischen Exil ausgearbeitet und erst von Ezra 444 v. Chr. in den ganzen Pentateuch eingefügt worden sei[1]. Auch P. v. Bohlen, W. Vatke, J. F. L. George hatten schon angedeutet, daß man D für das älteste Gesetz halten müsse und der Pentateuch im babylonischen Exil zusammengestellt sei. J. W. Colenso bezweifelte die geschichtliche Zuverlässigkeit der Grundschrift (= P). J. Popper hielt G (= P) nicht für einheitlich und nahm jüngere Bestandteile an. Bestimmt sprach sich in diesem Sinne Reuß' Schüler aus, K. H. Graf (Die geschichtlichen Bücher des AT. Zwei historisch-kritische Untersuchungen, Lp. 1866). Nach ihm

---

[1] L'histoire sainte et la loi. Introduction critique au Pentateuque et à Josué, P. 1879, 1, 23 (vgl. Westphal [s. o. S. 30[2]] 2, XV[2]).

ist Lv mit dem, was von Ex und Nm dazu gehört, die jüngste Urkunde des Pentateuchs und stammt aus der Zeit des Ezra. D kennt J und E, aber nicht P. Diese Anschauung wurde aufgenommen von August Kayser (Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Straßburg 1874), dem holländischen Exegeten Abraham Kuenen († 1891; De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Staats, Haarlem 1869), vor allem auf deutschem Boden von Julius Wellhausen († 1918) in seinen verschiedenen Schriften: Die Komposition des Hexateuchs (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, 392—450 531—602; 1877, 407—479 [dass. in Skizzen und Vorarbeiten, B. 1885]; selbständig: Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT, B. 1889, ³1899), Geschichte Israels (1878; später: Prolegomena zur Geschichte Israels, B. 1883—1886, ⁶1905), Israelitische und jüdische Geschichte (B. 1894, ⁷1914).

96. Die neuere Urkundenhypothese in der Form, die ihr Graf und Wellhausen gegeben haben, ist von der protestantischen Exegese in ihren Grundzügen aufgenommen worden. Die Forschung geht meist darin auf, ihre einzelnen literarkritischen Voraussetzungen weiter zu prüfen und kritisch zu sichern oder auch in dieser oder jener geschichtlichen Voraussetzung zu klarerer oder abweichender Erkenntnis zu kommen. Auch Exegeten, die sich lange gegen diese fortschrittlichste Form der neueren Urkundenhypothese sträubten, sind schließlich in ihren Bannkreis gezogen worden. So T. Nöldeke (seit 1908)[1], R. Kittel (Geschichte des Volkes Israel [s. o. S. 12], von der 2. Auflage an [1909/11]), E. König (Die Genesis [s. o. S. 14 f.] 1919, 73 ff.; noch etwas konservativer in der «Einleitung» [s. o. S. 2²] 225 ff.) u. a.

97. Doch vereinzelte protestantische Exegeten haben die äußerste Entwicklung der neueren Urkundenhypothese nicht mitgemacht, so z. B. A. Dillmann (Kommentar zu Nm, Dt, Jos [s. o. S. 14]), H. L. Strack (Einleitung [s. o. S. 3²] ⁶57 ff.), C. Bruston (in Montauban; L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif, P. 1906), S. Oettli u. a. — Eine Mittelstellung hält W. v. Baudissin († 1926) ein, der (Einleitung [s. o. S. 9] 219)[2] annimmt, P sei vor D zwar in ein System gebracht worden, aber priesterliche Privatarbeit geblieben, die erst 444 v. Chr. zum allgemein anerkannten Gesetz erhoben wurde. — Eine Art Ergänzungs- oder Kristallisationshypothese suchte neu zu beleben A. Klostermann (Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und zu seiner Entstehungsgeschichte I, B. 1893, 1—22: ein altes Grundwerk, das nicht in JE und P oder gar

---

[1] Vgl. Neue jüdische Papyri (ZA 21, 195—205) 203. — Die Berufung Nöldekes auf die Elephantine-Papyri (vgl. u. § 53, Nr. 229 Anm.) will doch wohl mehr den Anlaß für den Wechsel der Anschauung als den wirklich überzeugenden Grund namhaft machen.

[2] Vgl. E. Sellin, Wolf Wilhelm Graf v. Baudissin. Gedächtnisrede, Gießen 1926.

in J, E und P geschieden werden kann, hat im Laufe der Zeit absichtlich oder unabsichtlich Erweiterungen und Umgestaltungen erfahren; eine dieser Erweiterungen fügte D hinzu, vor dem die übrige Gesetzgebung schon abgeschlossen war [vgl. auch: Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Neue Folge, Lp. 1907]) [1]. — F. Hommel, der anfangs Wellhausen folgte (Geschichte Babyloniens und Assyriens [W. Oncken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen I, 2], B. 1885, 158 ff.), wandte sich später gegen dessen geschichtliche Voraussetzungen (Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik, München 1897) und ging schließlich eigene Wege (E [= P + E] gehört der mosaischen, J der Richterzeit an; vgl. Die altorientalischen Denkmäler und das AT[2], B. 1903, 37). — Nur wenige haben sich gegen die Quellenscheidung überhaupt ausgesprochen [2]; so H. G. Hölemann, Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte, Lp. 1862; W. H. Green, Die Einheit der Genesis (1895). Aus dem Englischen übersetzt von O. Becker, Gütersloh 1903; Zahn (s. o. S. 68 [3]); Ders., Israelitische und jüdische Geschichte. Beurteilung der Schrift Wellhausens, Gütersloh 1894; J. Halévy, Recherches bibliques 1895 ff., Rsém 1897 ff.; E. Rupprecht, Das Rätsel des Fünfbuches Moses und seine falsche Lösung. Eine Reihe kritischer Einzeluntersuchungen und Zeugnisse. Beitrag zur Lösung einer brennenden biblischen Zeitfrage mit eingehender Berücksichtigung der Quellenscheidung von Dr. Strack, Gütersloh 1894; Ders., Des Rätsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchrätsels für den christlichen Glauben und die Wissenschaft, Gütersloh 1895/96; W. H. G. Thomas, OT criticism to-day (Bs 72, 272—282); Möller (s. o. S. 34 [5]); D. Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, B. 1904, 1916; B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Lp. 1916.

98. Trotz dieser abweichenden Anschauungen und obwohl die Pentateuchforschung in Einzelheiten und selbst in tiefergreifenden Fragen auch unter den Anhängern Wellhausens durchaus noch im Fluß ist, muß die Graf-Wellhausensche Hypothese als die gegenwärtig herrschende bezeichnet werden, gegen die auch wohlüberlegte Angriffe bisher nicht zum Erfolge führten [3]. Daß J. Lepsius mit seiner mehr heftigen als sachlich begründeten Polemik (seit 1903 in der Zeitschrift «Das Reich Christi» [1 (1898) bis 12 (1911)] erschienen) keinen Erfolg hatte, ist nicht zu verwundern. Aber auch J. Dahse (Naht ein

---

[1] Auch Sellin möchte die Graf-Wellhausensche Theorie im Sinne Klostermanns weiterentwickeln (vgl. Einleitung [s. o. S. 10] [4] 59 ff.).

[2] Vgl. L. Fonck, Kritik und Tradition im AT (ZkTh 23, 263—281).

[3] A. Bea S. J., Die Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten 40 Jahren (Stimmen der Zeit 94, 460—470); Ders., Neue Wege der Pentateuchforschung (ebd. 585—594).

Umschwung in der Pentateuchkritik? [NkZ 23, 748—756]; Textkritische Bedenken [s. o. S. 33[3]]; Textkritische Materialien [s. o. S. 29[2]]; vgl. Studierstube 11, 309—328) und H. M. Wiener (Essays [s. o. S. 33[3]]; The origin of the Pentateuch, Ld. 1910 [= Wie steht's um den Pentateuch? Eine allgemeinverständliche Einführung in seine Schicksale, übersetzt von J. Dahse, Lp. 1913]; Pentateuchal studies, Ld. 1912; Aufsätze in Bs 70, 145—174 278—290; 71, 218—268 593—664; 72, 83—153 308—333 602—617 usw.), welche auf textkritischem Wege die Anhaltspunkte für Wellhausens Literarkritik beseitigen wollten, sind zu Fehlgriffen in der textkritischen Methode gedrängt worden. B. D. Eerdmans (Atl Studien 1—4, Gießen 1908—1912; Aufsätze in Exp 7. S. 7, 118—131 193—207 345—358; 8, 21—33 158—167 223—230 448—462; 10, 306—326; 8. S. 1, 493—504; 3, 408—420; 4, 43—56; 6, 385—405) hat eine gründliche Nachprüfung der Wellhausenschen geschichtlichen Voraussetzungen und literarkritischen Ergebnisse vorgenommen. Aber seine Polemik hat die Anhänger Wellhausens nicht überzeugt[1], und seine eigene Anschauung — eine Art Fragmenten- mit Ergänzungshypothese und wohl nicht minder willkürliche religionsgeschichtliche Voraussetzungen, wie sie an der Wellhausenschen Schule getadelt werden — ist vereinzelt geblieben[2].

99. f) Einzelne Vertreter der katholischen Exegese waren in der Pentateuchkritik ehedem führend. Wenn dies seit der neueren Entwicklung in dieser Frage nicht mehr der Fall sein konnte, so lag es hauptsächlich daran, daß die Pentateuchkritik bald nach Astruc durch ihre wissenschaftlichen Untersuchungen einem heftigen Kampf gegen den Bibelglauben Vorschub leisten zu wollen schien. Doch manche unleugbaren Schwierigkeiten, welche der Pentateuch in seinem gegenwärtigen Zustand bietet, führten in neuerer Zeit auch auf katholischer Seite zu Versuchen, ihrer auf dem Wege der kritischen Exegese Herr zu werden; ohne etwas von katholischen Grundsätzen aufzugeben, glaubte man die kritischen Hypothesen aufnehmen zu können. Manche katholischen Exegeten bekannten sich deshalb, ohne in Einzelheiten sich durchweg kritische Anschauungen zu eigen zu machen, grundsätzlich zu einer Quellenscheidung. So F. Lenormant[3], C. van den

---

[1] W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, Gießen 1916. O. Eißfeldt, Hexateuchsynopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung, Lp. 1922. R. Smend, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, B. 1912.

[2] Kegels Kampfschriften gegen die kritische Schule vgl. u. S. 81[4] und 88[7]. Andere, welche Bedenken erhoben, s. zu Nr. 146 und 147.

[3] Les origines de l'histoire d'après la bible et les traditions des peuples orientaux I, P. 1880 (wurde 1887 zensuriert; vgl. Houtin [s. o. S. 8[2]] [2] 105 ff. 130); La Genèse. Traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments con-

Biesen[1], C. Robert[2], R. F. Clarke[3], F. v. Hügel[4], A. Loisy[5], M.-J. Lagrange[6], A. van Hoonacker[7], F. E. Gigot[8], J. Brucker S. J.[9] u. a.

100. Einige katholische Exegeten haben zur Pentateuchfrage so ausgiebig Stellung genommen, daß sich eine mehr oder weniger geschlossene Pentateuchtheorie aus ihren Äußerungen schöpfen läßt. — Nach A. Scholz († 1908)[10] wurde das ursprünglich eine mosaische Gesetzbuch in Abschriften einzelner Teile vervielfältigt, je nachdem man Gesetze oder Erzählungen, diese oder jene Sondersammlung von Gesetzen brauchte. Die neunhundertjährige Entwicklung bis zum Exil ging an diesem Buche und seinen Teilen nicht spurlos vorüber. Aus ihnen schuf eine letzte Redaktion ein Werk, worin das vorliegende Material möglichst unverändert ohne Ausgleichsversuche aufgenommen wurde. Wie die Wiederherstellung des Pentateuchs, so leitet Scholz auch die Abfassung der übrigen heiligen Schriften des AT von den Schulen in Babel her, die von den 70 Ältesten, den Männern Ḥizkijjas und den 120 Weisen ausgingen[11]. Im Gegensatz zur Kritik ist für Scholz die Entstehung des jetzigen Pentateuchs eine Wiederherstellung des ehedem von Moses abgeschlossenen Werkes. Auch die Bestandteile, welche der Wiederherstellung zu Grunde liegen, sind nur nach sachlichen Gesichtspunkten abgegrenzt, während die kritische Schule auf literarkritische Anzeichen hin parallellaufende Erzählungen und Gesetze unterscheidet. Scholz deutet an, daß das Geschick der Pentateuchbestandteile auch den andern Büchern des AT widerfahren sei. — «Textus originalis» und «restitutus» unterscheidet auch F. v. Hummelauer S. J.

---

stitutifs du texte suivie d'un essai de restitution des livres primitifs dont s'est servi le rédacteur, P. 1883.

[1] The authorship and composition of the Hexateuch (Dublin Review 111 [1892], 245—267; 112, 40—65).

[2] Vgl. Houtin (s. o. S. 8 [2]) [2]256.   [3] Vgl. Houtin (s. o. S. 8 [2]) [2]342.

[4] La méthode historique et son application à l'étude des documents de l'Hexateuque, P. 1898; The Papal Commission and the Pentateuch, Ld. 1906 (Briefwechsel zwischen C. A. Briggs [anglikanischer Theolog] und F. v. Hügel).

[5] Opinions catholiques sur l'origine du Pentateuque (RClfr 1899, 15. Febr.); Etudes bibliques[3], P. 1903, 194—295.

[6] Les sources du Pentateuque (Rb 7, 10—32; vgl. Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques, Frb. i. S. 1898, 2. Section: Sciences exégétiques 179—200); Le livre des Juges, P. 1902.

[7] Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux, Löwen 1899 (er stellt P nach seiner kultischen Seite an den Anfang der literarischen Entwicklung der Pentateuchurkunden).

[8] Siehe o. S. 9.

[9] Bulletin de l'Ecriture Sainte. I. Questions générales. — Pentateuque (Etrel 96, 680—693); L'église et la critique biblique (AT), P. 1907.

[10] Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des AT, Würzb. 1893, 30 f.

[11] Ebd. 32 34.

(† 1913)[1]. Aber die Entwicklung läßt er, im Unterschied von der Hypothese Scholz', bereits beim «textus originalis» einsetzen. Das mosaische Gesetz bestand in einem kurzen Stück des Dt, das sich erst in der Zeit des Josue und Samuel erweiterte. Anderseits wurde das Buch, das die Ereignisse aus der Zeit des Moses enthielt und von Moses' Hand oder einem Zeitgenossen geschrieben war, um den Bericht über die Vorgänge auf den Gefilden Moabs gekürzt, so daß es nur mehr im Wesentlichen die Sinaiereignisse schildert. Auch die Genesis aus der Hand des Moses oder von einem Zeitgenossen enthält verschiedene Überlieferungsschichten; v. Hummelauer hält es für annehmbar, daß sie sich in zweierlei Form erhalten haben. Im Verhältnis zur gegenwärtigen Gestalt des Pentateuchs sind diese Bestandteile und Entwicklungsformen des «textus originalis» bloß Materialien. In der Königszeit, am ehesten unter Manasses (698—643), wurden die heiligen Schriften verfolgt; sie erlitten Verstümmelungen und gerieten in Vergessenheit. Bald nach Manasses begannen die frommen Israeliten die zerstreuten Fragmente aufzubewahren und zusammenzufügen. Dieser Prozeß wurde im Exil fortgesetzt und durch Ezra abgeschlossen, der die Stücke zu einem Ganzen verarbeitete, um eine Grundlage für die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens zu haben[2]. — Den Gedanken einer «Restitutionshypothese», der für v. Hummelauer charakteristisch ist, ließ P. Vetter († 1906)[3] wieder fallen; er schloß sich vielmehr enger an die Gedankengänge der kritischen Schule an. Deren religionsgeschichtliche Voraussetzungen lehnt er ab; ebenso betrachtet er die literarkritischen Einzelergebnisse durchaus nicht als sicher; er bestreitet u. a., daß Dt in die Zeit des Josias falle und P in die Zeit des Ezra zu datieren sei. Dagegen erkennt er Wiederholungen, Unterschiede in Sprache, Stil und Tendenz, Anachronismen, allmähliche Entwicklung der Gesetze grundsätzlich an wie die Kritik. Im übrigen baut er eine ganz selbständige Geschichte des Pentateuchs auf. Die vormosaische Geschichte über Urzeit und Patriarchen bildete sich als mündliche Familienüberlieferung in dichterischer Form und wurde mit dem Entstehen der Schriftstellerei zur Zeit Josues und der Richter aufgezeichnet, mindestens in zweifacher Form (P und JE). Von Moses stammen Satzungen, chronologische Notizen über den Wüstenzug, Lieder über Ereignisse. Die Priester übernahmen die Gesetze des Moses, entwickelten sie durch Kasuistik fort, stellten Spezialsammlungen her, deren eine wir im Dt aus dem Ende der Richterzeit vor uns haben. Um die Zeit des Tempelbaues wurde aus den vorhandenen Materialien, aus der erzählenden und gesetzlichen Überlieferung der

[1] Zum Dt (BSt 6, 1/2, Frb. i. Br. 1901, 13—24); Commentarius in Dt (s. o. S. 14).

[2] Ähnlich J. B. Glatigny O. F. M., Les commencements du canon de l'AT Rom 1906 (vgl. darüber «L'authenticité mosaïque du Pentateuque» [RClfr 50, 431—434]).

[3] Vgl. BZ 4, 61—67. — J. Goettsberger, P. Vetters Stellung zur Pentateuchkritik (BZ 5, 113—125).

Pentateuch hergestellt. Der Text blieb aber nach Inhalt und Umfang auch weiterhin noch im Fluß und fand erst durch Ezra seinen Abschluß. — Auch die EBK vom 27. Mai 1906 «De mosaica authentia Pentateuchi (s. u. Nr. 150) wurde von vielen nicht so verstanden, als ob damit eine Pentateuchkritik überhaupt unvereinbar sei, auch wenn angestrebt würde, die dabei hereinspielenden katholischen Grundsätze voll zu wahren[1]. Doch ist ein derartiger Versuch von A. Touzard[2] nicht unbeanstandet geblieben. Die Urkunden J, E, D, P entnimmt er der kritischen Schule, datiert sie aber in viel frühere, im wesentlichen in die mosaische Zeit. J und E sind Formen einer mosaischen Urkunde, deren Gestalt am besten in E bewahrt sei; die gegenwärtige Gestalt erhielten sie im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. In D sind die meisten nachmosaischen Gesetze eingereiht (vielleicht von Josue [so Engelkemper] oder Samuel [so v. Hummelauer]). P ist eine dritte Form des Berichtes über die mosaische Zeit, mit dem ein Sekretär des Moses ein bestimmtes Ziel verfolgte. Dieser Bericht ist im Laufe der Zeit, besonders während des Exils und unter Ezra, überarbeitet worden[3]. — Auch die Interpolationshypothese, welche von den grundsätzlichen Gegnern der Pentateuchkritik im Lager der katholischen Exegeten vertreten wird, kann Formen annehmen, die sich den bekämpften Anschauungen mehr oder minder nähern. Sie knüpft an die Art an, wie man vor dem Auftreten der Literarkritik der Schwierigkeiten im Texte des Pentateuchs Herr zu werden bemüht war; sie will dabei den Anzeichen hohen Alters im Pentateuch gerecht werden, aber auch den Spuren Rechnung tragen, welche auf spätere Entstehungszeit hinweisen. Diese Methode kann sich gezwungen sehen, spätere Einsätze in so großem Umfange und in so hoher Zahl zuzugestehen, daß sie katholische Grundsätze nicht weniger zu gefährden scheint als manche kritische Pentateuchhypothese. Bekennt sie sich zur Formel: «Wir haben einen mosaischen Pentateuch, aber keine von Moses redigierte Ausgabe des Pentateuchs», so geht sie über ein äußerlich mechanisches Wachstum, auf welches sonst die Interpolationshypothese die Pentateuchentwicklung einschränkt, hinaus und behauptet im Grunde eine ähnliche organische Weiterbildung des mosaischen Werkes wie die gemäßigt kritische Schule, die den Vorgang nur noch im einzelnen zu beschreiben sucht[4].

---

[1] So V. Ermoni, Rez. über Mangenot (s. o. S. 42[2]) (Annales de Philosophie chrétienne 4. S. 5 [1908], 528—532); G. Huvelin S. J., Questions d'Ecriture Sainte. A propos d'un livre récent (Etrel 117, 49—60); Holzhey (s. o. S. 9[1]).

[2] Dictionnaire apologétique de la foi catholique 3, 695—755. — Auch A. Fernandez S. J. (La crítica reciente y el Pentateuco [Bb 1, 173—210]) meinte zuerst (vgl. aber ebd. 376—378), daß Touzards Ansicht mit der EBK vereinbar sei, wenn er sie auch vom kritisch-wissenschaftlichen Standpunkt aus bekämpfte.

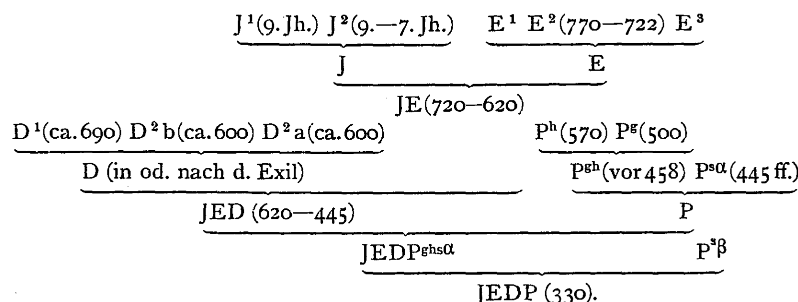
[3] Die Congregatio S. Officii erklärte sich auf Anfrage am 11. April 1920 dagegen: Touzards Hypothese könne nicht sicher gelehrt werden.

[4] Vgl. Hoberg (s. o. S. 25); Šanda (s. o. S. 26).

§ 13. Schema der Graf-Wellhausenschen Pentateuchtheorie und ihre Hauptthesen.

101. Die Entwicklung des Pentateuchs hat sich nach Ansicht der kritischen Schule, soweit sie der Graf-Wellhausenschen Richtung anhängt, in folgendem schematischen Aufbau vollzogen[1]:

Erzählungen, Gesetze u. a. aus der Zeit 1500—800 v. Chr. werden seit dem 10. Jahrhundert in literarische Form gebracht, fließen in verschiedene Überlieferungsströme zusammen und werden allmählich miteinander vereinigt.



J^1, J^2, E^1, E^2, E^3 bezeichnen Vorstufen zu dem Jahwisten und Elohisten, welche die kritische Analyse feststellen zu können glaubt. Auf die vereinigten Quellen JE (= Jehowist[2]) in Verbindung mit P^g (= Priesterkodex im Umfang der früher «Grundschrift» genannten Quelle) verteilt sich der hauptsächlichste Erzählungsstoff des Pentateuchs. D^1 (= Dt 12—26) stellt das Gesetzbuch des Josias dar, das mit D^2b und D^2a zum gegenwärtigen Dt erweitert wurde. Die übrigen Gesetze des Pentateuchs gehören P^h (= Lv 17—26 = Heiligkeitsgesetz), P^g und P^s (spätere Nachträge) an[3]. Erst von 330 v. Chr. ab läßt die kritische Schule die textkritische Entwicklung als Fortsetzung der vorausgehenden literargeschichtlichen einsetzen.

102. Die kritischen Hypothesen über die Entstehung des Pentateuchs sind aus Einzelforschungen von über anderthalb Jahrhunderten entstanden, haben aber so wenig zu unbestrittenen Ergebnissen geführt,

---

[1] Nach Steuernagel (s. o. S. 10).

[2] Von יְהֹוָה des 𝔐, ein Wort, das die Konsonanten von Jahwe und die Vokale von Elohim enthält.

[3] Eine genaue Verteilung der kleineren und kleinsten Bestandteile des Pentateuchs auf die einzelnen Quellen s. bei Kautzsch (o. S. 11) am Rande des übersetzten Textes und bei Steuernagel (s. o. S. 10) 186—189; etwas anders verteilt Eißfeldt (s. o. S. 75 [1]).

daß auch jetzt noch eine erschöpfende Kritik ins Einzelne und Einzelnste gehen müßte. Diese Arbeit kann eine sorgfältige Exegese des Pentateuchs vorbereiten, soweit die Beurteilung des Pentateuchproblems davon abhängt. Auch wichtigere entscheidende Fragen finden noch immer die verschiedensten Lösungen. Für die atl Einleitung kann es, soll sie nicht von exegetischen Einzeluntersuchungen überwuchert werden, nur auf die Hauptpunkte der Pentateuchtheorien ankommen, und nur umfangreichere, zusammenhängende Bestandteile des Pentateuchs sollen in die Fragestellung einbezogen werden.

103. Auch wenn man über Zustand und Eigentümlichkeiten des gegenwärtigen Pentateuchs so urteilt, wie es oben S. 26 ff. für notwendig gehalten wurde, und der kritischen Schule also insoweit beipflichtet, kann die herrschende Pentateuchtheorie keineswegs als die einzig mögliche Erklärung gelten. Ja ihre Vertreter haben sich in wesentlichen Unterfragen für Annahmen entschieden, die von andern lebhaft bestritten werden und zu bestreiten sind. So glaubt die kritische Schule beweisen zu können, daß Gesetzbücher, die in der Zeit des Josias und Ezra auftauchen, bestimmte Teile des Pentateuchs umfaßten und erst in diesen Zeiten entstanden seien; aus dem Vergleich einzelner Gesetze untereinander leitet sie eine Entwicklung des ganzen mosaischen Gesetzwerkes ab. Was daran haltbar ist, berechtigt nicht zu den bestimmten und weittragenden Schlüssen der pentateuchkritischen Auffassung, läßt aber doch durchblicken, wie der Pentateuch seine heutige Gestalt erhalten hat.

§ 14. Atl Nachrichten über Gesetzbücher aus der Zeit nach Moses.

104. H. Graetz hatte behauptet[1], daß unter König Joaš von Juda (836—797) Ex 33, 12—17 (bei der Thronbesteigung) und Ex 25 ff. (bei der Wiederherstellung des Tempels), unter ʿUzzijja (779—740) Nm 17—18 bekannt gemacht worden seien[2]. Die Anhaltspunkte, welche Rg hierfür bietet, reichen aber dazu keineswegs aus[3]. Daß unter Aḥaz (736—728) eine Kultusreform stattgefunden habe und die Gesetze von Ex—Nm oder gar der gesamte Tetrateuch (Gn—Nm) veröffentlicht worden seien, läßt sich ebensowenig durch 4 Rg 16, 10 ff. erweisen. Wenn des Königs Unterfangen mehr war als ein Entlehnen künstlerischer Formen aus

[1] Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. 2. Geschichte der Israeliten vom Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160), 1, Lp. 1875, 470 f.

[2] Vgl. W. Erbt, Der Fund des Dt (OrLz 11, 57—62), der von Joaš dasselbe annimmt.

[3] Dagegen vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 204[1].

Syrien, dann war es eher (nach 2 Chr 28, 22 ff.) ein Versuch, im Gegensatz zum mosaischen Gesetz fremden Kult einzubürgern. Dagegen reinigte Ḥizḳijja (727—699) nicht bloß den israelitischen Kult von Auswüchsen (4 Rg 18, 4), sondern verkündigte auch das Gesetz: «Vor diesem Altare sollt ihr anbeten zu Jerusalem» (4 Rg 18, 22; = Abschaffung der Jahwealtäre außerhalb Jerusalems = Zentralisation des Kultes). Obwohl diese Feststellung aus dem Munde des gegnerischen Feldherrn Rabšaḳe kam und zur Aufwiegelung des Judenvolkes gegen seinen König dienen sollte, ist sie glaubwürdig [1]. Der Vorwurf kehrt sich nicht gegen die Willkürlichkeit der Maßnahme des Königs [2], sondern gegen die Beeinträchtigung Jahwes, die in der Minderung seiner Altäre lag. Darum wird diese Vorschrift des Ḥizḳijja ein Sonderfall von 4 Rg 18, 4 sein und sich, wie die dortigen Reformen, auf die «Gebote, die Jahwe dem Moses geboten hatte» (4 Rg 18, 6), stützen. Daß diese Gebote nicht bloß mündlich überliefert, sondern in einem Gesetzbuch vorlagen, daß letzteres ein Teil des Pentateuchs gewesen sei [3] oder das ganze mosaische Gesetzbuch, läßt sich weder beweisen noch widerlegen. Aber wenn das Dt mit seiner Zentralisation des Kultes als Grundlage dieser Maßnahmen gedient haben sollte, so ließe sich daraus des Ḥizḳijja Reform vollständig erklären. Ebensogut könnte selbstverständlich das Dt im Verband des ganzen Pentateuchs die Quelle dieser Reformmaßnahmen gewesen sein. Aber über die Möglichkeit, daß ein Gesetzbuch vorhanden gewesen sei, kann man auf Grund der geschichtlichen Nachrichten erst für die Zeit des Königs Josias von Juda (640—609) hinausgelangen.

1. Das Gesetzbuch des Josias [4].

105. Als Josias im 18. Jahre seiner Regierung (623) den Schreiber Šaphan zum Hohenpriester Ḥilḳijja sandte, um Lohngelder für die Tempelhandwerker zu holen (4 Rg 22, 3—7), teilte letzterer dem Šaphan mit: «Ich habe das Gesetzbuch (סֵפֶר הַתּוֹרָה) im Tempel Jahwes gefunden» (V. 8). Šaphan las das Buch (V. 9), brachte es

[1] Anders S. A. Fries, Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Eine kritische Untersuchung, Lp. 1903, 31; B. Stade, Anmerkungen zu 2 Kö. 15—21 (ZatW 6, 156—189) 170 ff.; J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels [6], B. 1905, 25 f. 47 [1].

[2] So Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 202 [2]; Erbt (s. o. S. 80 [2]).

[3] Fries (s. o. Anm. 1) 78 vermutet das Dt darunter.

[4] O. Bötticher, Das Verhältnis des Dt zu 2 Kg 22; 23 und zur Prophetie Jeremia, Bonn 1906. S. Euringer, Der Streit um das Dt (BZF 4, 8), Mstr. i. W. 1912. M. Kegel, Die Kultus-Reformation des Josia. Die Aussagen der modernen Kritik über II Reg. 22; 23 kritisch beleuchtet, Lp. 1919. M. Löhr, Das Dt (Untersuchungen zum Hexateuchproblem II [Schriften der Königsberger gelehrten Ges., Geisteswiss. Klasse 1, 6] 164—209), B. 1925. T. Oestreicher, Das deuteronomische Grundgesetz (BFchrTh 27, 4), Gütersloh 1922. H. Pope O. P., The date of the composition of Deuteronomy. A critical study, Rom 1911.

dem König und las es ihm vor (V. 10). Das Buch machte großen Eindruck (V. 11), weil seine Vorschriften seit Väterzeiten nicht mehr beobachtet worden waren und darob schwere Heimsuchungen das Volk bedrohten (V. 13 16). Die Prophetin Ḥulda wurde um ihr Urteil angegangen (V. 13—20). Der König las das «Bundesbuch» (סֵפֶר הַבְּרִית) vor versammeltem Volke vor und schloß auf Grund desselben einen Bund vor Jahwe, den Inhalt des Buches auszuführen (23, 1—25).

106. G. d'Eichthal[1], M. Vernes[2] und L. Horst[3] bestritten die Zuverlässigkeit des Berichtes. Mit ihnen behauptete J. Cullen[4], daß sich die Reform des Josias nicht auf ein Gesetzbuch gestützt habe; das Dt sei erst nachträglich verfaßt worden. Aber ein stichhaltiger Grund läßt sich gegen den Bericht nicht anführen. Er macht den Eindruck höchster Wahrhaftigkeit. Es kann sich nur darum handeln, welches Gesetz denn das gefundene Buch enthielt.

107. Die traditionelle Schule sieht darin den ganzen Pentateuch[5]. Hoberg[6] berief sich hierfür auf 2 Chr 34, wo die gleiche Begebenheit erzählt wird. Daß in der Zeit des Chronisten (um 300 v. Chr.) unter dem «Gesetzbuch des Herrn, durch Moses gegeben» der Pentateuch verstanden werden konnte und naturgemäß verstanden wurde, darf angenommen werden. Aber auch wenn in 4 Rg 22 f. nicht der ganze Pentateuch gemeint war, sondern etwa nur das Dt, so stimmt 2 Chr 34 damit zusammen; denn das Dt war für den Chronisten unzweifelhaft mit dem Pentateuch verbunden. Die Bezeichnung selbst entscheidet nichts über den Umfang des Gesetzbuches. Nur wenn das Gesetzbuch des Josias mit dem Pentateuch überhaupt nichts zu tun hätte, könnte ein gewisser Widerspruch zwischen dem, was Inhalt von 4 Rg 22 f. ist, und dem, was der Chronist mit seiner Bezeichnung meinen mußte, gefunden werden. Ist der ganze Pentateuch als Gesetzbuch des Josias aus den Zeugnissen über den Vorgang selbst nicht zu erweisen, so ergeben sich anderseits auch keine entscheidenden Schwierigkeiten dagegen. Wurde das Buch genau und vollständig gelesen, so brauchten Ḥilḳijja, Šaphan, der König und vielleicht auch noch die Prophetin Ḥulda je ungefähr 20 Stunden, wenn es der Pentateuch, etwa 2—3 Stunden, wenn es bloß das Dt war.

---

[1] Mélanges de critique biblique, P. 1886.

[2] Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Dt. Examen des vues de M. d'Eichthal, P. 1887.

[3] Etudes sur le Dt (RHR 16, 28—65; 17, 1—22; 18, 320—334; 23, 184—200; 27, 119—176).

[4] The book of the Covenant in Moab. Critical inquiry into the original form of Dt, Glasgow 1903.

[5] So Hoberg (s. o. S. 25) 7 ff. Höpfl (s. o. S. 9) 2², 28 f. Kegel (s. o. S. 81 ⁴) 109 ff.

[6] A. a. O. 8 ff.; vgl. auch BZ 4, 339 f.

Einige machen das als Schwierigkeit geltend[1]. Aber es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß alles das an einem Tage geschehen sei, da die Vorgänge nur ganz locker aneinandergefügt werden. Zudem muß nicht jeder der Beteiligten das Buch genau gelesen haben, um so weniger, als es sich nicht um einen ganz unbekannten Inhalt handeln konnte (vgl. u. Nr. 111). Der Umfang, wie ihn der Zusammenhang des Berichtes voraussetzt, spricht also nicht gegen den ganzen Pentateuch, wie man daraus auch nicht schließen kann, daß schon das Dt zu umfangreich gewesen sei und deshalb ein Ur-Dt anzunehmen wäre, oder daß das Gesetzbuch gar nur in einem einzigen Blatt bestanden habe[2].

108. Sicher läßt sich der Inhalt des Gesetzbuches aus dem Bericht erschließen[3]. Allerdings werden schon aus dem 8. und 12. Jahre des Josias Reformen berichtet; das Buch wurde aber erst in seinem 18. Jahre gefunden. Außerdem ist 4 Rg 22 f. wenigstens nicht ausdrücklich angegeben, daß die Maßnahmen des Königs durch das Gesetzbuch veranlaßt wurden und sich darauf stützten. Aber der Zusammenhang von 4 Rg 22 f. führt darauf hin. Auch ist 2 Chr 34 von Reformen nach dem Funde die Rede (V. 33). Ausdrücklich wird die Paschafeier auf die Vorschrift des Gesetzbuches zurückgeführt (4 Rg 23, 21).

109. Die Reformen des Josias sind also ein Wegweiser zu dem, was im gefundenen Gesetzbuche stand, und so kann man dem Bericht folgende Fingerzeige entnehmen: 1) Es wird «Bundesbuch» genannt (23, 2 3 21). So heißt ausdrücklich Ex 21—23 nach Ex 24, 7. Sachlich ist auch das Dt ein solches; denn nach Dt 28, 69 enthält es «Worte des Bundes», welche dem moabitischen Bunde zur Grundlage dienten. Josias schritt 2) gegen den Götzendienst überhaupt ein (4 Rg 23, 4 ff. — Ex 23, 24; 34, 13; Nm 33, 52; Dt 7; 13) und traf folgende Einzelmaßnahmen: er schaffte ab 3) den Dienst des Himmelsheeres (4 Rg 23, 4 5 11 — Dt 17, 2—7), 4) den Molochdienst mit Verbrennung der Kinder (4 Rg 23, 10 — Dt 12, 31; 18, 10 [wo vom Verbrennen die Rede ist]; Lv 18, 21; 20, 2—5 [wo der Name Moloch ohne Hinweis auf das Verbrennen gebraucht wird]), 5) die Höhenkultstätten (4 Rg 23, 5 13 15 — Nm 33, 52 [mit dem gleichen Worte בָּמָה]; Dt 12, 2 [wo dieses Wort fehlt]), 6) die kultische Prostitution (4 Rg 23, 7 — Dt 23, 18 f.), traf 7) Bestimmungen über die Höhenpriester (4 Rg 23, 8 f. — Dt 18, 6—8 [verfügt etwas anders betreffs der Leviten außerhalb Jerusalems[4]]). Die letztere Anordnung läßt erkennen, daß es sich um Priester an Höhen-

[1] Vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 205[3]; Vetter, BZ 4, 67; Fries (s. o. S. 81[1] 10 f.; Nikel (s. o. S. 26) 50.

[2] Etwa mit Ex 34, wie Fries (s. o. S. 81[1]) meinte.

[3] Fries (s. o. S. 81[1]) 38 und Nikel (s. o. S. 26) 21 bezweifeln das.

[4] Wegen dieses Unterschiedes nimmt Steuernagel (s. o. S. 10) 190 f. an, daß die Maßnahme ohne Rücksicht auf eine gesetzliche Bestimmung getroffen worden sei.

kultstätten handelt, wo Jahwe verehrt wurde[1]; nur dann ist es verständlich, daß sie mit ihren Brüdern in Jerusalem das Gnadenbrot essen sollten. Dann liegt in der Zerstörung von Jahwehöhen außerhalb Jerusalems 8) eine Zentralisation des Kultus (4 Rg 23, 8 f.), wie sie besonders eindringlich Dt 12 angeordnet wird[2]. Auch Lv 17, 1—9 enthält eine strenge Zentralisation des Kultus, aber im Bundeszelt zur Zeit der Wüstenwanderung. Dagegen stellt das sog. Bundesbuch (Ex 21—23) ein ganz anderes Gesetz auf (vgl. Ex 20, 24)[3]. 9) Für die Paschafeier beruft sich Josias ausdrücklich auf «dieses Buch» (4 Rg 23, 21 ff.)[4]. Gesetze über das Pascha finden sich Ex 12; (23, 15 = 34, 18); Lv 23, 4—8; Nm (9, 1 ff.); 28, 16—25; Dt 16, 1—8. Sollte die Einzigartigkeit dieses Festes darin bestanden haben, daß es gemeinsam «in Jerusalem» (4 Rg 23, 23) begangen wurde, so könnte nur Dt 16 die Grundlage gebildet haben[5]. Die eingehende Schilderung des josianischen Paschas 2 Chr 35 stimmt weder mit Dt noch mit Ex—Nm vollständig genau überein, so daß diese Stelle für die Entscheidung nicht in Frage kommen kann[6]. Der Eindruck, den das Buch auf den König machte, beruhte auf 10) den Strafen, welche darin für die Übertretung der Gesetze angedroht waren (4 Rg 22, 11 13 16 19). Solche Strafandrohungen enthalten Lv 26, 14 ff. und Dt 11, 13 ff. und 28, 15 ff., je unmittelbar vor dem Schlußvers zu den Offenbarungen auf dem Sinai (Lv 26, 46) und in Moab (Dt 28, 69). Daß dabei eher an Dt 28 zu denken ist, beweist die Tatsache, daß

---

[1] Fries (s. o. S. 81 [1]) 30 ff. hält sie für götzendienerische Höhe[1].

[2] Dagegen kann der jüdische Tempel, der in den Elephantine-Papyri für Ägypten bezeugt ist (5. Jahrh. v. Chr.; vgl. Taf. 2, Bild 3), nicht in die Wagschale fallen. Er wird im Widerspruch mit der schon seit Ḥizḳijja vorhandenen Zentralisation des Kultus in Jerusalem bestanden haben. Vgl. R. Muuß, Der Jahwetempel in Elephantine (ZatW 36, 81—107). A. van Hoonacker, Die rechtliche Stellung des jüdischen Tempels in Elephantine gegenüber den Einrichtungen des AT (ThG 1, 438—447).

[3] Vatke (vgl. Kuenen [s. o. S. 10] 1, 1, 206) und neuerdings Friedemann (Die Entdeckung des Gesetzbuches in der Zeit des Josias [Hagoren 7, 1907]) hielten das Bundesbuch für dasGesetzbuch des Josias.

[4] 4 Rg 23, 22 hebt hervor, daß seit der Richterzeit «ein Pascha wie dieses» nicht gefeiert worden sei. Es kann dabei auf die große Feierlichkeit ankommen, ohne daß gemeint ist, ein Pascha sei seit dieser Zeit überhaupt nicht mehr begangen worden. 2 Chr 30 erzählt von einem Pascha zur Zeit des Ḥizḳijja, während 2 Chr 35, 18 die Einzigkeit des Paschas unter Josias seit der Zeit des Propheten Samuel hervorhebt. 4 Rg 23 und 2 Chr 35 wird wohl auf Jos 5, 10 Bezug genommen.

[5] So Steuernagel (s. o. S. 10) 190.

[6] Da Chr sehr spät entstanden ist, also eine Angleichung der Darstellung an die Übung einer viel späteren Zeit vermuten läßt, hat man keinen Anlaß, mit Fries (s. o. S. 81 [1]) 43 ff. zu schließen, daß das josianische Gesetzbuch mit dem Pentateuch nichts zu tun habe.

unsere Stelle und Dt die gleichen Worte gebrauchen (קְלָלָה 4 Rg 22, 19 — Dt 11, 26 28; 28, 15; שַׁמָּה 4 Rg 22, 19 — Dt 28, 37), die in Lv 26 trotz inhaltlicher Verwandtschaft fehlen[1].

110. Während von den eben aufgezählten Fingerzeigen 1, 2 und 9 sowohl im Dt als in den andern Teilen des Pentateuchs enthalten sind, bei 4 und 5 die Bezeichnung genauer außerhalb des Dt vorkommt, sind 8 und 10 genauer, 3, 6 und 7 ausschließlich im Dt zu finden. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß Exegeten, lange ehe es eine Pentateuchfrage gab, das Gesetzbuch des Josias im Dt sahen[2]. Haben alte und neue Exegeten sozusagen intuitiv diese Auffassung gewonnen, so betrachtete es die kritische Schule seit W. M. L. de Wette[3] als ihre besondere Aufgabe, diese Thesis eingehend zu begründen und auszubauen. Sie glaubte auch im Dt eine literarische Schichtung finden zu können und bemühte sich, festzustellen, in welchem Umfange es das Gesetzbuch des Josias gebildet habe[4]. Der *Inhalt des josianischen Gesetzbuches*, soweit er sich in 4 Rg 22 f. verrät, *verlangt zunächst nur das Dt*; das ist auf Grund der vorausgehenden Untersuchung der kritischen Schule zuzugestehen. Daß dieses Gesetzbuch aber nicht umfang-

---

[1] Die Drohungen in Dt lauten bedingt. Das machte L. Seinecke (Geschichte Israels, Gött. 1884, 1, 386) gegen die Zusammenstellung des Gesetzbuches des Josias mit Dt geltend. Allein es ist leicht zu verstehen, daß nach der Übertretung des Gesetzes die Drohungen in 4 Rg 22 ohne Bedingung wiederholt werden konnten, auch wenn sie im Buche bedingt lauteten. Ebenso werden sonstige kleine Unterschiede gegen die Zusammenstellung nicht geltend gemacht werden können (gegen Cornill [s. o. S. 2[4]] [7]33 ff., Fries [s. o. S. 81[1]] 12 ff.).

[2] Athanasius, Ep. ad Marc. et Abul. (M[g] 27, 44); Chrysostomus, In Matth. hom. 9 (M[g] 57, 181); Procopius von Gaza, In libros Reg. et Par. scholia (M[g] 87, 1, 1200). Später Cornelius a Lapide, Menochius († 1655) (vgl. Hoberg [s. o. S. 25] 10[3]).

[3] Dissertatio critica, qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum aliud cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur, 1805 (Opusc. theol., B. 1830); Beiträge zur Geschichte des AT 1, Halle 1806, 168 ff. 265 ff.

[4] Vgl. A. F. Puukko, Das Dt. Eine literarkritische Untersuchung (BWAT 5), Lp. 1910, der glaubt, daß Dt 12—28, und zwar nur zum Teil, hierfür in Frage käme; J. Hempel, Die Schichten des Dt. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte (Beitr. z. Kultur- und Universalgeschichte, 33. Heft), Lp. 1914. Auch Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 28 ff. hält es für möglich, daß nur ein Teil von Dt, aber mit Abschnitten aus dem übrigen Pentateuch, im Gesetzbuch des Josias vorhanden gewesen sei.

reicher gewesen sei[1], daß es insbesondere nicht den ganzen Pentateuch umfaßt habe, läßt sich unserer Stelle nicht entnehmen. Wenn sich bei der Anlage des Pentateuchs auch keineswegs erschließen läßt, daß mit Dt notwendig die übrigen Teile verbunden gewesen seien, so ist doch die Ansicht der konservativen Schule nach obigen Vergleichen sicher befriedigender, da der Pentateuch als Gesetzbuch des Josias auch diejenigen Angaben erklärt, welche sich näher mit Texten außerhalb des Dt berühren.

Auf Dt allein das josianische Gesetzbuch zu beschränken, hätte die kritische Schule aber dann ein Recht, wenn sie nachweisen könnte, daß die übrigen Teile des Pentateuchs, die in Betracht kommen, jünger seien als Josias. Fries[2] glaubte, daß Ex 34 unter dem Gesetzbuch des Josias zu verstehen sei. Er trennt aber zu Unrecht Gesetzbuch und Reform (mit Ausnahme des Paschas) und leugnet eine Zentralisation des Kultus in Dt sowohl als in 4 Rg 22 f.[3] Vetter[4] sah darunter irgend ein Gesetzbuch außerhalb des Pentateuchs. Tatsächlich wird es 4 Rg 22 f. nicht nach Moses benannt. Aber nachdem, wie auch Vetter annimmt, ein mosaisches Gesetz damals jedenfalls bestand, würde man selbst ohne die Ähnlichkeiten auf eine Verbindung mit diesem Gesetze schließen. Mittelbar ist das auch 4 Rg 23, 25 ausgesprochen, wonach sich Josias «zum Herrn bekehrte nach allem Gesetze des Moses». Nach dem gefundenen Gesetzbuche richteten sich aber die einzelnen Maßnahmen des bekehrten Königs.

111. Eine Reihe von kritischen Exegeten behauptet, daß das Dt dem Josias durch eine pia fraus in die Hände gespielt worden sei und die Auffindung als eine gut gespielte Komödie zu betrachten sei[5]. Demgegenüber aber macht die Geschichtserzählung selbst durchaus den Eindruck der Glaubwürdigkeit.

Auch die Gelegenheit, bei welcher das Buch gefunden wurde, ergab sich ungesucht, und ähnliche Anlässe (Niederlegung von Büchern und Urkunden in Tempelmauern) glaubt man auch in der außerbiblischen Literatur zu finden[6], wenn auch der biblische Bericht seine Eigenart

---

[1] Vgl. Kegel (s. o. S. 81[4]) 109. [2] Siehe o. S. 83[2].

[3] Vgl. dazu Kegel (s. o. S. 81[4]) 74[2].

[4] BZ 4, 67.

[5] So Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 209 f., Dillmann, Stade, Cornill, Holzinger, Strack, Erbt (vgl. Steuernagel [s. o. S. 10] 191).

[6] Vgl. E. Naville, Egyptian writings in foundation walls and the age of Deuteronomy (PSbA 29, 232—242); Ders., La découverte de la loi sous le roi Josias. Une interprétation égyptienne d'un texte biblique, P. 1910 (= Mémoires de l'Ac. d. inscr. et belles-lettres 38, 2, 137—170); J. Herrmann, Ägyptische Analogien zum Funde des Dt (ZatW 28, 291—302).

nicht verleugnet[1]. Daß das Buch den Findern unbekannt war, ergibt der Bericht unzweifelhaft[2]. Die Benennung «das Buch des Bundes» kann allerdings auch vom Standpunkt des Berichterstatters gebraucht sein. 4 Rg 22 f. setzt aber zugleich voraus, daß das Gesetzbuch ehedem bekannt, gebraucht und verpflichtend gewesen sei. Auch darin ist dem Bericht zu vertrauen im Gegensatz zu vielen kritischen Exegeten, welche das Buch für vollständig neu halten. Ein Menschenalter, ein Zeitraum, innerhalb dessen die Menschen starben, welche das Buch hinterlegten und welche davon wußten, reicht hin, um sein Verschollensein zu erklären, zumal wenn man eine so lange und so gesetzesfeindliche, gottlose Regierung in Betracht zieht, wie sie in Manasses (698—643) der des Josias vorausging (vgl. 4 Rg 21)[3].

112. Je früher die Entstehung des Buches angesetzt wird, um so leichter erklären sich die Vorgänge von 4 Rg 22. Gegenüber der mosaischen Abfassung, wie sie die Überlieferung als frühesten Ansatz festhält, muß die Zeit des Königs Ḥizḳijja (727 bis 699), der bereits die Zentralisation des Kultes, eine Grundtendenz des Dt, durchzuführen suchte, als der späteste noch mögliche Termin betrachtet werden[4].

Die Versuche, einen bestimmteren zeitlichen Ansatz für Dt zu erreichen, versprechen geringen Erfolg. So versteht Kuenen[5] 4 Rg 21, 3 5 ohne stichhaltigen Grund so, daß Manasses den Kult des Himmelsheeres zum ersten Male eingeführt habe; dann könnte das Dt nicht

---

[1] S. Euringer, Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kg 22 und 2 Chr 34) (BZ 9, 230—243 337—349; 10, 13—23 225—237).

[2] Ohne Stütze ist die Annahme v. Hummelauers (Comm. in Dt [s. o. S. 14] 53 f.), die Finder hätten das nur vorgegeben, um den König nicht zu erschrecken.

[3] Manche glaubten Abfassung und Verschollensein zusammen in der Zeit des Josias unterbringen zu können; das erscheint als viel zu kurz. Vgl. Driver-Rothstein (s. o. S. 9) 90.

[4] So E. Riehm, Einleitung in das AT, hrsg. von A. Brandt, Halle 1889/90; König (s. o. S. 2[2]) 217; Steuernagel (s. o. S. 10) 192. — Vor Isaias datieren das Gesetzbuch des Josias = Dt Franz Delitzsch, Pentateuchkritische Studien (Zeitschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1 [1880]); Strack (s. o. S. 3[2]) [6]63. Dem Ausgang der Richterzeit weist es zu P. Kleinert, Das Dt und der Deuteronomiker, Bielefeld 1872. — Neuestens versuchte man, Dt in die nachexilische Zeit zu verlegen: G. Hölscher, Komposition und Ursprung des Dt (ZatW 40, 161 ff.); F. Horst, Die Kultusreform des Königs Josia (II. Reg. 22—23) (ZdmG N. F. 2, 220—238); W. Spiegelberg, Zur Datierung des Dt (OrLz 26, 481 f.). Dagegen vgl. H. Greßmann, Josia und das Dt (ZatW N. F. 1, 313—337).

[5] Einleitung (s. o. S. 10) 1, 1, 207.

viel vor Josias entstanden sein. Allein nach 4 Rg 17, 16 wurden schon die Zehn Stämme wegen dieses Götzendienstes in die assyrische Gefangenschaft geschickt (722)[1]. Allerdings wird dieser Kult gerade auch von Propheten zur Zeit des Josias gerügt (Jer 8, 2; 19, 13; Soph 1, 5). Aber weder dies noch andere angebliche sprachliche Berührungen mit Jer[2] können gegenüber dem Zeitabstand ernstlich in Betracht kommen, welchen 4 Rg 22 f. für das verschollene Gesetzbuch mindestens fordert. Wenn die Geschichte des Kultusortes die Zentralisation des Ḥizḳijja als ältesten Versuch ergäbe, käme seine Zeit als diejenige in Frage, in der das mosaische Gesetz seine deuteronomische Form erhalten hätte. Dann wäre eine Bekanntschaft der ältesten Propheten (Is, Am, Os) mit dem Dt naheliegend, obwohl sie sich keineswegs sicher erweisen läßt[3]. Sichere innere Merkmale mosaischen Ursprungs[4] lassen sich kaum erwarten. Doch darf angesichts der alten, ständigen Überlieferung, daß das Dt mosaisch sei, nur dann und insoweit späterer Ursprung angenommen werden, als einwandfreie Anhaltspunkte hierfür vorhanden sind. Nicht alles im Dt trägt die Kennzeichen der gleichen Zeit an sich. Dt 17, 8—13 scheint ein Gesetz zu enthalten, das nach 2 Chr 19, 8—11 unter Josaphat (873—849) eingeführt wurde. Das Königsgesetz Dt 17, 14—20 mag seiner gegenwärtigen Form nach am ehesten an die Zeit Salomos († 932) erinnern[5], wiewohl sich V. 16 fast nur in den Mund des Moses fügen will[6]. Die Ansprachen des Moses, in die der gesetzliche Inhalt des Dt gefaßt ist, könnten ohne grundsätzliche Bedenken ebenso als literarische Einkleidung verstanden werden wie die «salomonischen» Reden in Koh und Sap, die von vielen katholischen Exegeten als pseudosalomonisch anerkannt werden. Aber die Tatsachen finden ebenso und besser noch ihre befriedigende Erklärung, wenn man annimmt, das Gesetzesmaterial in den wirklich gehaltenen Ansprachen des Moses habe im praktischen Leben des Volkes seine Rolle gespielt und sei deshalb im Laufe der Zeit bis auf Ḥizḳijja herab fortentwickelt worden.

2. Das Gesetzbuch des Ezra[7].

113. Eine ebenso wichtige Rolle wie das Gesetzbuch des Josias spielt in der Pentateuchkritik jenes Gesetz, mit dem Ezra nach

[1] Driver-Rothstein (s. o. S. 9) 91 verlegt deshalb diesen Kult in die mittlere Königszeit.

[2] J. W. Colenso (The Pentateuch and the book of Joshua critically examined, 7 Bde., Ld. 1862/79) hielt den Propheten sogar für den Verfasser des Dt (vgl. Driver-Rothstein [s. o. S. 9] 90[1]); dagegen A. F. Puukko, Jeremias Stellung zum Dt (BWAT 13, Lp. 1913, 126—153).

[3] Vgl. Vetter (s. o. S. 44[2]).

[4] Vgl. F. E. Gigot, The Mosaic authorship of the Deuteronomy (IthQ 4, 411—426).

[5] Nikel (s. o. S. 26) 42 stellt es mit 1 Sm 10, 25 zusammen. [6] Vgl. o. S. 54.

[7] M. Kegel, Die Kultusreformation des Esra. Aussagen moderner Kritik über Neh 8—10 kritisch beleuchtet, Gütersloh 1921.

dem babylonischen Exil im 7. Jahre des Artaxerxes (458 v. Chr.; vgl. Ezr 7, 1 7) nach Jerusalem kam (Ezr 7, 14 25). Er las es nach der Rückkehr des Nehemias im 20. Jahre des Artaxerxes (Neh 2, 1) vor versammeltem Volke vor (Neh 8, 1 ff.; also 444 v. Chr.), und das Volk verpflichtete sich darauf (Neh 10, 30 ff.). Die Erklärer sahen in diesem Gesetzbuch je nach ihrer Richtung entweder ein Gesetzbuch, das mit dem Pentateuch nichts zu tun hat, oder nur die Pentateuchquelle P teilweise oder auch ganz oder das Dt oder den ganzen Pentateuch nach Vereinigung der einzelnen Quellen JEDP. Die letztere Ansicht teilen besonders ältere Vertreter der kritischen Schule mit der traditionellen Exegese.

114. Manchen schien der ganze Pentateuch ausgeschlossen. Denn der Vorleser hätte nach Neh 8, 13 ff. am 2. Tage bei Lv 23 angelangt sein müssen, und das scheint unmöglich, wenn er, wie anzunehmen, mit Gn 1 begonnen hätte[1]. Da das Vorlesen von Gn 1 bis Lv 22 ungefähr 10 Stunden in Anspruch nimmt, ist es nicht absolut unmöglich; immerhin aber spräche dies zu Gunsten derjenigen, welche in dem Gesetzbuch des Ezra bloß einen Teil des Pentateuchs sehen. Außerdem bliebe nur die Annahme übrig, daß das Gesetzbuch nicht in seinem vollen Umfange vorgelesen wurde. Dazu würde gut stimmen, daß das Volk schon am ersten Tage, «als es die Worte des Gesetzes hörte», weinte (Neh 8, 9). Ist mit dem Anfang von Gn begonnen worden, so konnte man noch nicht viel über die Patriarchengeschichten hinausgekommen sein, während das weinende Volk doch offenbar unter dem Eindruck stand, daß die Gesetze, welche es eben vortragen hörte, in der Vergangenheit nicht erfüllt worden waren[2]. Die Patriarchengeschichten eröffneten auch die Quelle P, wenngleich in wesentlich kürzerer Gestalt, als es bei der Verarbeitung aller Quellen im Pentateuch angenommen werden muß[3].

115. Wie beim Gesetzbuch des Josias läßt auch bei Ezra der Inhalt seines Buches viel bestimmter ersehen, welchen Umfang es besessen haben muß. Auch hier folgt auf die Verlesung und Unterzeichnung des Gesetzbuches (Neh 10, 1 ff.) Schwur und eidliche Verpflichtung, «im Gesetze Gottes zu wandeln» (Neh 10, 30),

---

[1] So Steuernagel (s. o. S. 26) 277; Holzinger (s. o. S. 25) 431.

[2] So mit Recht E. Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, 215; J. Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil (BSt 5, 2/3), Frb. i. Br. 1900, 202 ff.; Steuernagel (s. o. S. 26) 277.

[3] Obige Erwägungen gehen von der Voraussetzung aus, daß Neh 8, 13 sich zeitlich unmittelbar an 8, 1 f. anschließe. Daß diese Voraussetzung sehr zweifelhaft ist, ergibt sich aus dem kompilierten Text im Zwischenstück. Das entzieht solchen Schlußfolgerungen den Boden.

und sofort schließen sich die Einzelverpflichtungen an, welche das Volk damit auf sich nahm (Neh 10, 31 ff.)[1].

Der Bericht verrät nichts davon, daß die Gesetze erst nach der Verlesung und Verpflichtung etwa in zweiter, veränderter Auflage schriftlich niedergelegt worden seien[2]. Auch die Ansicht hat keine Stütze im Texte, daß das Volk sich außer auf das Gesetzbuch und seinen Inhalt auch noch auf andere Dinge verpflichten wollte, die nicht im Gesetze standen[3]. Sind Verpflichtungen in Neh 10, 31 ff. aufgeführt, die sich im Pentateuch überhaupt nicht finden, so bedeuten sie für diejenigen eine Schwierigkeit, welche das Gesetzbuch des Ezra mit dem Pentateuch, sei es ganz oder teilweise, gleichsetzen; denn der Eindruck des Berichtes bleibt doch der, daß das geschriebene und vorgelesene Gesetzbuch des Ezra den Umfang der Verpflichtungen bestimmt, welche das Volk auf sich nahm. Die Glaubwürdigkeit unseres Berichtes und seine Genauigkeit zu bezweifeln, ist kein stichhaltiger Grund gegeben[4].

116. Das Buch, welches vorgelesen, durch Unterschrift und Eid als verpflichtend anerkannt wurde, veranlaßte folgende Maßnahmen[5]: Feier des Laubhüttenfestes (Neh 8, 14—18; vgl. Lv 23; Nm 29, 12 ff.; Dt 16, 13—15). Die Einzelheiten der Festfeier finden sich alle in Lv 23; besonders wird das Holen von Baumzweigen nur hier erwähnt. Lesung des Gesetzes wird nach Neh 8, 18 geübt, in Dt 31, 10 ff. vorgeschrieben; sonst ist davon nicht die Rede. Das Gesetzbuch enthielt also Lv 23 und wohl auch Dt 31, 10—13. Der Fasttag am 24. des 7. Monats (Neh 9, 1 ff.) ist nicht der Versöhnungstag (sonst am 10. des gleichen Monats gefeiert), auch keine Vorstufe dazu[6], da der Versöhnungstag älter ist. Es wird wohl überhaupt kein Tag sein, der in Erfüllung eines vorgelesenen Gesetzes begangen wurde, sondern der Ausdruck der Buße und Trauer, von der Neh 8, 9 berichtet und die durch das freudige Laubhüttenfest unterbrochen wurde[7], und Vorbereitung auf den Bundesschluß (Neh 10, 1 ff.). Die Ehen mit Fremden werden verboten (Neh 10, 31 — Dt 7, 3; vgl. Ex 34, 16 u. ö.[8]). Neh 13, 1—3 kommt noch einmal auf das gleiche Gesetz zurück in einer Weise, die offenbar Dt 23, 3—7

[1] Die Beobachtung des Laubhüttenfestes wird Neh 8, 14 ausdrücklich auf die Lesung des Gesetzbuches zurückgeführt.

[2] So W. H. Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode. Deutsche Ausgabe von H. Basedow, Heidelberg 1895, 77 f.

[3] So Steuernagel (s. o. S. 26) 277; Lehrbuch (s. o. S. 10) 265.

[4] Vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 212[12].

[5] Dabei wird vorausgesetzt, daß die Kapitel Neh 8 ff. wenigstens sachlich zusammengehören, wiewohl der Text fragmentarisch zu sein scheint.

[6] So B. Stade und A. Bertholet, Biblische Theologie des AT, Tüb. 1905/11, 1, 343.

[7] So A. Bertholet, Esra-Nehemia (KHK 19), Tüb. 1902, 72; HDB 1, 200[a].

[8] Stade a. a. O. 343 verweist auf Gn 26, 34; 27, 46; allein das sind keine förmlichen Gesetzesbestimmungen.

voraussetzt. Das Gesetzbuch des Ezra enthielt also auch Dt. Die Sabbatruhe (Neh 10, 32) kommt in allen Teilen des Pentateuchs in allgemeiner Form vor. Die besondere Bestimmung, daß der Ankauf des Getreides von Nichtisraeliten verboten war (vgl. auch Neh 13, 15—23, wonach die Tyrier Getreide zum Verkaufe anboten), finden wir in keinem Gesetze, wohl aber liegt ein ähnliches Verbot der Stelle Am 8, 5 zu Grunde[1]. Das Sabbatjahr (Neh 10, 32) soll mit Brache begangen werden (Ex 23, 10f.; Lv 25) und den Verzicht auf Handdarlehen bringen (Dt 15, 1—11). Eine Kopfsteuer für den Tempel (Neh 10, 33) gebietet Ex 30, 11—16. Der Unterschied in der Höhe (1/3 Schekel in Neh gegen 1/2 Schekel in Ex) mag auf verschiedene Münzgröße zurückgehen[2]. Diese Tempelabgabe war bestimmt (Neh 10, 34) für die Schaubrote (לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת = Lv 24, 5—9), für das tägliche Speise- und Brandopfer (Nm 28, 3—8), für die Opfer an Sabbaten (Nm 28, 9f.), an Neumonden (Nm 28, 11—14; 29, 6), an Festen (Nm 28—29), für Opfer, die als «heilige» (הַקֳּדָשִׁים) bezeichnet werden (Lv 21, 22; 22, 2), und für Sündopfer (Lv 4, 13ff.). Priester, Leviten und Volk verpflichten sich, familienweise nach dem Lose Holz für den Altarbrand (Neh 10, 35; vgl. 13, 31) zu liefern. «Wie es im Gesetze vorgeschrieben ist», wird sich hier wohl nur darauf beziehen, daß Holzscheite auf dem Altare verbrannt werden mußten (= Lv 6, 5 f.). Die Art der Lieferung könnte jetzt frei übernommene und im Laufe der Zeit eingebürgerte Durchführung des Gesetzes sein; sonst müßte man annehmen, daß derartige Gesetzesbestimmungen ehedem vorhanden gewesen, später aber ausgemerzt worden oder verloren gegangen seien[3]. Die Erstlinge von Acker und Fruchtbäumen (Neh 10, 36) erwähnt Ex 23, 19ª (= 34, 26) ungefähr mit denselben Ausdrücken, die Erstgeburt von Mensch und Vieh (Neh 10, 37) Nm 18, 15—18 u. ö., die sonstigen Erstlinge für die Priester (Neh 10, 38ª) Nm 15, 20f.; 18, 8—12; Dt 18, 4; 26, 2; die Ablieferung an die Tempelzellen wird sich später über das Gesetz hinaus eingebürgert haben. Der Zehnte für die Leviten (Neh 10, 38ᵇ—39) ist festgesetzt Nm 18, 21 (vgl. Dt 14, 28f.), der Zehnte vom Zehnten Nm 18, 26. Die Einhebung unter Begleitung eines Priesters wird keiner besonderen Gesetzesbestimmung entsprechen, sondern eine leichtbegreifliche Überwachung darstellen.

117. Über den Umfang, den das Gesetzbuch des Ezra besessen haben muß, ergeben die obigen Vergleiche mit dem Pentateuch folgende Anhaltspunkte: Daß das Dt allein die Grundlage der Reformen Ezras gewesen sei[4], erscheint ausgeschlossen;

---

[1] Mit Unrecht hält Bertholet (s. o. S. 90[7]) z. St. ein solches Verbot in früherer Zeit für unmöglich.

[2] So Bertholet (s. o. S. 90[7]) 78; Nikel (s. o. S. 89[2]) 207.

[3] So Bertholet (s. o. S. 90[7]) 79; Stade (s. o. S. 90[6]) 1, 343.

[4] So Vernes, d'Eichthal (s. o. S. 82).

eine Reihe von Bestimmungen finden wir sachlich oder auch der Form nach außerhalb des Dt. Anderseits ist ebenso sicher, daß Dt nicht gefehlt haben kann, weil Neh 8, 18 = Dt 31, 10 ff., Neh 10, 31 = Dt 7, 3, Neh 13, 1—3 = Dt 23, 3—7, Neh 10, 32 = Dt 15, 1 ff. Also war das Gesetzbuch des Ezra sicher der ganze Pentateuch[1].

Bestimmungen, welche gar nicht oder nicht in der Form des Ezra im mosaischen Gesetze zu finden sind, berechtigen nicht, in dem Gesetzbuch des Ezra ein ganz anderes Gesetzbuch als den Pentateuch oder einen seiner Teile zu sehen[2]. Sie sind nicht so zahlreich, daß sie die Übereinstimmung in den Hauptpunkten aufwiegen könnten; manche von ihnen können besondere Ausführungsbestimmungen sein, die über das Gesetz hinaus in der Praxis getroffen worden sind; bei dem gegenwärtigen, zum Teil fragmentarischen Zustand des Pentateuchs ist es auch nicht ausgeschlossen, daß einzelne Gesetze verloren gegangen sind, die zur Zeit des Ezra noch vorhanden waren.

118. Daß dieses Gesetzbuch vollkommen neu gewesen sein müsse, um Vorlesung und Verpflichtung darauf zu verstehen, wird ohne Grund behauptet[3]. Da die Geschichte des Volkes durch das Exil unterbrochen war und die jüdische Gemeinde wieder neu hergestellt werden mußte, hatten der Abschluß eines neuen Bundes und Vorlesung und Verpflichtung auch auf ein schon bekanntes Gesetz einen Sinn. Nach Neh 8, 9 weinte das Volk, «als sie die Worte des Gesetzes hörten». Die Übertretung der Gesetze, die sie nunmehr zu beobachten gelobten, war der Grund ihrer Trauer (Neh 9, 33 f.). Demzufolge war das Gesetzbuch damals bekannt, und zwar nicht etwa bloß als private Sammlung von Gesetzen[4], sondern als geltendes Recht.

§ 15. Anzeichen von Entwicklung in den Gesetzen des Pentateuchs.

119. Geschichtliche Anhaltspunkte und der Inhalt der Gesetze selbst geben nach der kritischen Schule zu erkennen, daß umfangreichere und kleinere Gesetzesbestimmungen eine zeitliche Aufeinanderfolge erschließen lassen oder in bestimmte nachmosaische Zeiten fallen.

Die kommentierende Exegese und die biblische Archäologie werden zahlreiche Einzelbeobachtungen dieser Art beizubringen wissen. Um

---

[1] So auch Sellin (s. o. S. 10)[4] 54.

[2] So B. D. Eerdmans, Ezra and the Priestly Code (Exp 7. S. 10, 306—326).

[3] So Cornill (s. o. S. 2[4]) [7] 64 f.; Holzinger (s. o. S. 25) 431; Meyer (s. o. S. 89[2]) 215. [4] So Baudissin (s. o. S. 9) 219.

die kritischen Aufstellungen nachprüfen zu können., sind daraus einige Hauptgesetze und Einrichtungen des Pentateuchs auszuwählen, und auch eine solche Beschränkung im einschlägigen Material ermöglicht ein begründetes Urteil, ob und inwieweit ein allmählicher Aufbau des Pentateuchs bis tief in die nachmosaische Zeit daraus erschlossen werden darf.

120. I. Über den **Kultusort** enthält der Pentateuch dreierlei gesetzliche Bestimmungen, Ex 20, 24, Dt 12 u. ö. und Lv 17, die nach der kritischen Schule nur in verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeiten Geltung haben konnten; die geschichtlichen Nachrichten außerhalb des Pentateuchs bestätigen eine solche Aufeinanderfolge der Gesetze[1].

121. a) Ex 20, 24: «Einen Altar aus Erde sollst du mir machen und auf ihm deine Brandopfer und deine Friedopfer, dein Kleinvieh und dein Großvieh schlachten; an jeglichem Orte, wo (בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר) ich meinen Namen erwähnen machen werde, werde ich zu dir kommen und dich segnen.»

Damit sind mehrere Orte als mögliche Kultstätten vorausgesetzt, die durch eine besondere göttliche Wirksamkeit ausgezeichnet sind. Es ist nicht zu übersetzen: «im ganzen Gebiete»[2], weil dann die Beschränkung, die im Relativsatz enthalten ist, sich nicht glatt anschließt. Auch deutet nichts im Gesetze an, daß hier Privat- und Hausaltäre gemeint sind, so daß neben deren Vielheit zu gleicher Zeit eine Zentralisation des öffentlichen Kultes bestehen könnte[3]. Es ist auch zu

[1] *W. Engelkemper, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch. Exegetische Studie, Pad. 1908. M. Kegel, Wo opferte Israel seinem Gotte? Ein Hauptproblem der israelitischen Religionsgeschichte (NkZ 35, 239—280 483—516). J. Meinhold, Zur Frage der Kultuszentralisation (27. Beih. z. ZatW [Gießen 1914] 299—315).

[2] So W. Riedel, Atl Untersuchungen 1, Lp. 1902, 48—51; Höpfl (s. o. S. 26) [2]116. Letzterer meint, daß zunächst bloß die menschliche Willkür beschränkt werden soll; eine Vielheit von Kultorten sei nicht ausgeschlossen, aber auch nicht notwendig vorausgesetzt (vgl. auch Ders., Introductio [s. o. S. 9] 2[2], 45). F. X. Kugler S. J. (Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels nach biblischen und profangeschichtlichen, insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen, Mstr. i. W. 1922, 52 ff.) deutet die ins Auge gefaßte Vielheit im Kultusort auf die wechselnden Standorte des Zeltes der Zusammenkunft.

[3] So Engelkemper (s. o. Anm. 1) 68 ff.; Nikel (s. o. S. 26) 41, der es auch für möglich hält, die Mehrheit der öffentlichen Kultusorte nicht gleichzeitig, sondern zeitlich nacheinander während des Wüstenzuges und bis zum Tempelbau zu verstehen (vgl. Ders., Grundriß [s. o. S. 10] 56; A. van Hoonacker,

wenig, das Gesetz zwar von mehreren möglichen öffentlichen Kultorten zu verstehen, aber seine Geltung auf die Zeit einzuengen, bis das Bundeszelt errichtet war; mit der Errichtung des Bundeszeltes — also jedenfalls nach nicht einmal einem Jahre — sei die Einheit des Kultortes festgesetzt worden[1]. Das ist unwahrscheinlich, um so mehr, als ja das Volk während dieser ganzen Zeit, für die eine Vielheit des Kultortes gesetzliche Geltung gehabt hätte, sich dauernd am Fuße des Berges Sinai aufhielt.

122. b) Lv 17: [2]«Dies ist es, was Jahwe geboten hat: [3]Jedermann aus dem Hause Israel, der ein Rind oder ein Lamm oder eine Ziege im Lager schlachtet oder der außerhalb des Lagers schlachtet [4]und sie nicht vor den Eingang des Zeltes der Zusammenkunft bringt, um sie Jahwe als Opfergabe vor der Wohnung Jahwes darzubringen, einem solchen soll es als Blutschuld angerechnet werden . . . , [5]damit die Israeliten ihre Schlachtopfer, die sie auf freiem Felde zu opfern pflegen, herbringen, und zwar sollen sie sie für Jahwe an den Eingang des Zeltes der Zusammenkunft zum Priester bringen und sie als Heilsopfer für Jahwe opfern; [6]und der Priester soll das Blut an den Altar Jahwes sprengen . . .» (vgl. V. 8 f.).

Alles Schlachten muß also als Opferschlachtung beim heiligen Zelte, der einzigen Kultstätte des wandernden Volkes, geschehen. Das Gesetz gebietet demzufolge eine Zentralisation des Kultus[2]. Die Ansicht, daß Privatopfer bloß wegen der Gefahr des Mißbrauches verboten, bei weiter Entfernung vom Heiligtum aber gestattet gewesen seien[3], ergänzt den Text des Gesetzes in unzulässiger Weise. Ebensowenig kann man unsere Stelle auf das Verbot von Götzenopfern beziehen[4].

123. c) Dt 12 faßt wie Ex 20, 24 zukünftige Verhältnisse ins Auge, aber nicht mehr eine Vielheit von Kultorten, «sondern» im Gegensatz zu «allen jenen Orten, wo die Heidenvölker opferten» (12, 2), «an den Ort, welchen Jahwe, euer Gott, aus allen euren Stämmen wählen wird, um festzusetzen, daß sein Name dort wohne, — ihr sollt suchen, und dorthin sollst du kommen, und dorthin sollt ihr eure Brandopfer und eure Schlachtopfer und eure Zehnten und

---

Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux, Gent 1894; Ders., Le sacerdoce lévitique [s. o. S. 76[7]] 9 ff.).

[1] So Kley (s. o. S. 26) 201 f.

[2] Meinhold (s. o. S. 93[1]) 302 nimmt im Widerspruch mit unserer Stelle an, daß der Berg Sinai der einheitliche Kultort gewesen sei.

[3] Van Hoonacker (s. o. S. 93[3]). [4] Fries (s. o. S. 81[1]) 13.

die Hebe eurer Hand und eure Gelübde und eure freiwilligen Gaben und die Erstgeburten eures Großviehes und Kleinviehes bringen» (12, 5—6; vgl. V. 11—14). «Doch nach jeglicher Lust deiner Seele magst du schlachten und Fleisch essen gemäß dem Segen Jahwes, deines Gottes, welchen er dir gegeben hat, in allen deinen Toren» (12, 15). . . . «Ist der Ort fern von dir, welchen Jahwe, dein Gott, wählen wird, um dort seinen Namen festzusetzen, so schlachte von deinem Großvieh und von deinem Kleinvieh, welches Jahwe dir gegeben hat, wie ich dir befohlen habe, und iß in deinen Toren nach jeglicher Lust deiner Seele» (12, 21).

Hier und an vielen andern Stellen ordnet das Gesetz des Dt eine Einheit des Kultortes an wie Lv 17 [1], nur mit dem Unterschied, daß dort eine gegenwärtige, örtlich genau bezeichnete, hier eine in Zukunft zu erwählende Kultstätte in Frage kommt. Zugleich wird der Umfang der Leistungen an dieser einen Kultstätte beschränkt. Was dem zusammenwohnenden Volke beim Zelt der Zusammenkunft möglich war: jede Schlachtung als Opferschlachtung an der einen Kultstätte zu vollziehen, konnte nicht mehr gefordert werden, wenn die Stämme über das Gelobte Land zerstreut und zum Teil sehr fern von der einen Kultstätte siedelten (12, 15). Dieser klare Wortlaut von Dt 12, der einen einheitlichen Kultort ohne Beschränkung vorschreibt, ist gegenüber andern Deutungsversuchen [2] festzuhalten [3].

124. Ist das pentateuchische Gesetz in seinem gegenwärtigen Umfange mosaisch, so müssen diese dreierlei Bestimmungen, deren Sinn eben festgestellt wurde, für den Kultort seit der mosaischen Zeit zugleich gegolten haben. Das erklärt die kritische Schule an sich für unmöglich. Außerdem macht sie noch besonders geltend: Lv 17 könne in mosaischer Zeit nicht rechtens gewesen sein, weil es ein heiliges Zelt überhaupt nicht gegeben habe; auch spreche sich darin eine strenge Kultus-

---

[1] Šanda (s. o. S. 26) 288 f. findet in Dt 12 die gleiche beschränkte Vielheit von Kultorten ausgesprochen wie Ex 20, 24.

[2] Driver (s. o. S. 14) 137 glaubte, es sei dem Zentralheiligtum bloß ein Vorzug eingeräumt. Fries (s. o. S. 81[1]) findet die Einheit des Kultortes in Dt 12 nicht ausgesprochen. D. S. Margoliouth (The opening sentences of Wellhausen's «Prolegomena» [Exp 8. S. 1, 40—50]) stellt die Einheit des Kultortes auf Grund der 𝔊 in Abrede. Vigouroux (s. o. S. 36[1]) 3 [5], 181 ff. versteht das Gesetz des Dt nicht exklusiv; Dt 12 betone nur, man solle einen Kultort haben, aber trotzdem könne es verschiedene Kultorte auch berechtigterweise gegeben haben. Ähnlich Van den Biesen (s. o. S. 75 f.).

[3] Vgl. auch Kugler (s. o. S. 93 [2]) 59 ff.

zentralisation aus, wie sie erst am Schluß der Entwicklung in nachexilischer Zeit zu erwarten sei; Dt 12 mit seiner Zentralisation könne nicht vor Josias Gesetz gewesen sein, weil die atl Geschichte für die vorhergehende Zeit Freiheit des Opferortes in Übereinstimmung mit Ex 20, 24 bezeuge.

125. Auch außerhalb des Pentateuchs, dessen Angaben die kritische Schule für eine Fiktion erklärt, sprechen Zeugnisse dafür, daß es ein heiliges Zelt gab[1].

Nach Jos 18, 1; 19, 51 war es in Šilo aufgestellt. Daraus erklärt es sich, daß ein Levit (Jdc 19, 1) von Betlehem über Jebus und Gib'a nach dem Gebirge Ephraim wanderte, als er dem Hause Jahwes[2] zustrebte (Jdc 19, 18ff.); dort lag Šilo. — Die Festlichkeit (חַג), bei der die Benjaminiten sich durch Raub mit Frauen versehen sollten, fand in Šilo statt (Jdc 21, 19); das ist wiederum am leichtesten verständlich, wenn der Ort durch die heilige Lade ausgezeichnet war. — Vielleicht stand dort sogar ein massiv gebauter[3] Tempel (הֵיכָל 1 Sm 1, 9) mit einem Tore (1 Sm 3, 15), die Lade Jahwes bergend (1 Sm 3, 3; 4, 4; 5, 11); mindestens war dort das heilige Zelt[4]. — Das Opferfest, das Salomo auf der großen Höhe (בָּמָה) zu Gib'on feierte (3 Rg 3, 4), läßt vermuten, daß das heilige Zelt dort war. 1 Chr 16, 39 ergänzt die Stelle in diesem Sinne[5]. — 1 Chr 6, 17 (𝔗 6, 32) 33 (𝔗 48); 21, 29; 2 Chr 1, 3 5; 5, 5 scheinen also nur bestimmter auszusprechen, wofür die älteren Zeugnisse hinreichende Anzeichen enthalten, daß es ein heiliges Zelt gab, «bis Salomo das Haus Jahwes in Jerusalem erbaute» (1 Chr 6, 17).

Damit ist ein heiliges Zelt auch schon für die Zeit des Moses geschichtlich hinreichend sichergestellt, und die eingehenden Berichte über das Bundeszelt im Pentateuch dürfen nicht als bloße Fiktion betrachtet werden. Dann ist aber das Zentralisations-

---

[1] Vgl. E. Sellin, Das Zelt Jahwes (BWAT 13, Lp. 1913, 168—192).

[2] Die Lesart בֵּיתִי «nach meinem Hause gehe ich» (so R. Kittel, Biblia hebraica adiuvantibus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel ed., Lp. 1902, [2][stereotyp.] 1913, z. St. nach 𝔊) wäre nicht unmöglich statt בית יהוה; י wird oft falsch in יהוה aufgelöst, aber auch umgekehrt ein durch י abgekürztes Jahwe als bloßes Suffix gefaßt.

[3] So Sellin (s. o. Anm. 1) 174. Dagegen hat nach 2 Sm 7, 6 Jahwe bis auf David in keinem Hause, sondern nur in einem Zelte gewohnt. Meinhold (s. o. S. 93 [1]) 313 ff. ändert die Stelle.

[4] 1 Sm 2, 22[b] redet von Frauen, die an der Türe des Zeltes Dienst taten. 𝔊[B] fehlt diese Angabe, weshalb viele Kritiker sie für unecht halten.

[5] Sellin (s. o. Anm. 1) 175 ff. sieht auch in Am 5, 26 einen Beweis für den Bestand eines heiligen Zeltes, ändert aber dabei den Text; über Os 9, 5 f.; 12, 10 vgl. ebd. 180 ff.

gesetz in der Form von Lv 17 schon für die mosaische Zeit durchaus möglich.

126. Aber ein Gesetz für das wandernde Volk, das sich nie weit zerstreute, muß noch kein geltendes Gesetz gewesen sein für die Zeit, in der das Volk weit zerstreut im Gelobten Lande lebte und deshalb nicht jederzeit leicht zu einem gemeinsamen Mittelpunkte des Kultes kommen konnte. Die kritische Schule behauptet, daß ein einheitlicher Kultort bis tief in die Königszeit herab durch geschichtliche Nachrichten ausgeschlossen sei. Tatsächlich lassen die atl Bücher für die Zeit nach Moses eine bunte Reihe von Kultorten erkennen.

Auf dem Berge Ebal opferte Josue (Jos 8, 30). In Bokim opferte Israel dem Herrn (Jdc 2, 5), in Ophra Gideon (Jdc 6, 24ff.; vgl. 8, 27), in Ṣorʿa der Vater des Šimšon (Jdc 13, 19). Im Gebirge Ephraim hatte Mikaja eine Kultstätte inne (Jdc 17), die später mit ihrem Leviten nach Dan übertragen wurde (Jdc 18). In Miṣpa in Gilʿad versammelte sich ganz Israel zum Herrn (Jdc 20, 1)[1]. Zur Zeit des Samuel opferten die Bewohner von Betšemeš an der Stelle, wo die von den Philistern zurückgesandte Lade die Landesgrenze erreichte (1 Sm 6, 14f.). Samuel selbst opfert in Miṣpa (1 Sm 7, 9), Rama (1 Sm 7, 17; 9, 12—14), Betlehem (1 Sm 16, 4ff.) und läßt in seiner Gegenwart opfern in Gilgal (1 Sm 11, 15). Ebendort opfert Saul (1 Sm 10, 8; 13, 9); er erbaut einen neuen Altar (1 Sm 14, 35). Sein Waffenträger David geht zu einem Opferfeste nach Betlehem (1 Sm 20, 6 29), Abšalom nach Hebron (2 Sm 15, 7 12). David opferte, als er die Bundeslade begleitete, auf dem Wege von Ḳirjatjeʿarim bis Jerusalem (2 Sm 6, 13), vielleicht auch auf dem Berge bei Jerusalem (2 Sm 15, 32), jedenfalls weiterhin auf der Tenne des Arauna (2 Sm 24, 25). Das Volk opferte auf den Höhen (3 Rg 3, 2). Salomo hielt ein Opferfest auf der «großen Höhe» von Gibʿon, wo auch Lade und Zelt waren (3 Rg 3, 4). Auch nach dem Tempelbau (3 Rg 6, 1) treffen wir noch Opferstätten, Altäre außerhalb Jerusalems. Das mochte selbstverständlich erscheinen beim Nordreich, das sich vom südlichen Reich mit seinem Tempel getrennt hatte und dadurch in die Zwangslage kam, außerhalb des gesetzlichen Kultortes opfern zu müssen. Aber auch im Reiche Juda scheint man den Tempel nicht von Anfang an als alleinigen Opfer- und Kultort betrachtet zu haben. Die Höhen des ersten judäischen Königs nach Salomo, Reḥabʿam (932—917), werden getadelt (3 Rg 14, 23), wohl weil sie götzendienerisch waren; war doch seine Mutter eine Ammoniterin. Aber was Asa (913—873) an Höhen nicht abschaffte, kann doch nicht götzendienerisch gewesen sein, da «sein Herz

[1] Betel, eine religiöse Stätte aus den Tagen der Patriarchen, war eine Zeit lang Sitz der Bundeslade und damit Standort des heiligen Zeltes (Jdc 20, 23 26—28; 21, 2—4).

ungeteilt mit Jahwe war sein Leben lang» (3 Rg 15, 14)[1], um so weniger, als er nach 2 Chr 14, 2 4 andere Höhen beseitigte. Lob ob der Treue zu Jahwe wie Einschränkung des Lobes wegen der nicht abgeschafften Höhen wiederholen sich bei Josaphat (873—849; 3 Rg 22, 44)[2], Joaš (836—797; 4 Rg 12, 3f.), Amaṣja (797—779; 4 Rg 14, 3f.), ʿUzzijja (779 bis 740; 4 Rg 15, 3 f.), Jotam (740—736; 4 Rg 15, 34 f.)[3]. Ḥizḳijja schritt gegen die Höhen ein; sie wurden zerstört (4 Rg 18, 3f.; 2 Chr 31, 1). Darunter befanden sich jedenfalls neben Baalshöhen auch solche, auf denen Jahwe verehrt wurde. Gerade dadurch suchte der feindliche Feldherr Rabšaḳe das Vertrauen des Volkes auf Jahwe zu erschüttern, daß er dem König vorwarf, er habe Jahwehöhen und Jahwealtäre außerhalb Jerusalems abgeschafft (4 Rg 18, 22; 2 Chr 32, 12), also die Verehrung Jahwes beeinträchtigt (vgl. o. S. 81). Manasses stellte die Höhen neuerdings her, welche Ḥizḳijja zerstört hatte, und zwar für den Baalskult (2 Chr 33, 3 19). Als er sich schließlich wieder zu Jahwe bekehrte, erntete er das Lob der früheren guten Könige Judas mit der näheren Bestimmung, daß er auf dem Altar in Jerusalem opferte (2 Chr 33, 16). Auch die Einschränkung dieses Lobes fehlt nicht, nur mit der ausdrücklichen Angabe, daß unter ihm der Höhendienst des Volkes, den er nicht abschaffte, Jahwe selbst, nicht fremden Göttern galt (2 Chr 33, 17). Daraus erklärt es sich, daß Josias die Höhenpriester verschieden behandelte. Die Priester götzendienerischer Höhen setzte er ab (4 Rg 23, 5) oder tötete sie sogar (4 Rg 23, 20); andere Höhenpriester behandelte er viel milder, doch wohl solche von Jahwehöhen; er ließ sie nach Jerusalem kommen und setzte sie gleichsam auf Gnadenbrot, jedoch ohne daß sie mit den Brüdern am Zentralheiligtum opfern durften (4 Rg 23, 8f.).

Bei Ḥizḳijja und Manasses (vgl. auch Josias) sind also Jahwehöhen außerhalb des Tempels zu Jerusalem ausdrücklich bezeugt; bei den Königen, die trotz Duldung von Höhenkultorten großen Lobes ob ihrer Jahwetreue für wert erachtet werden, sind solche zu erschließen. Immerhin werden sie darob getadelt, entweder weil das Gesetz der Kultuszentralisation galt — dann würde aber der Tadel in schärferer Form erwartet —, oder weil die später lebenden Verfasser von Rg und Chr die Kultuszentralisation ihrer Zeit der Schilderung der alten Zeit zu Grunde legten[4], oder besser, weil die Zentralisation des

[1] 2 Chr 15, 17 fügt merkwürdigerweise zu «und die Höhen verschwanden nicht» ein «aus Israel». Dem judäischen König konnte doch daraus kein Vorwurf gemacht werden.

[2] 2 Chr 20, 33 würde eher dafür sprechen, daß keine Jahwehöhen dabei in Frage kämen. Es ist aber dann schwer, die Abschaffung von Höhen (2 Chr 17, 6) damit auszugleichen. — Bei Joram (849—842) kommen wohl nur götzendienerische Höhen in Betracht (2 Chr 21, 11).

[3] Aḥaz (736—728) scheint Höhenkult nach Art der fremden, also götzendienerischen Völker getrieben zu haben (4 Rg 16, 4; 2 Chr 28, 4).

[4] So Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 190 f.

Kultus, auch ohne daß sie schon ausdrückliches und streng verbindliches Gesetz war, sich von selbst aufdrängte, da die Jahwe- und Baalshöhen allzu leicht unterschiedslos benützt wurden. Jedenfalls muß die abfällige Einschätzung, die auch die Jahwehöhen in Rg und Chr erfahren, nicht darauf beruhen, daß das Gesetz der Kultuszentralisation seit der Zeit des Moses in voller Geltung stand. Daß noch in der Zeit der Könige selbst auch die Jahwehöhen als etwas Gutes betrachtet wurden, beweist die Klage des Propheten Elias (3 Rg 19, 14): «Geeifert habe ich für Jahwe, den Gott der Heerscharen; denn die Israeliten haben deinen Bund verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwerte getötet, — und mir, der ich allein übrig geblieben bin, trachten sie nach dem Leben.» Dementsprechend stellte Elias einen zerstörten Altar auf dem Berge Karmel wieder her (3 Rg 18, 30). Dazu paßt ein argumentum ex silentio: die Propheten des 8. Jahrhunderts, die so viel am Volke Israel zu tadeln hatten, tadeln es nie an ihm, daß es außerhalb der einen Kultstätte geopfert habe[1]. Freilich läßt sich nicht erweisen, daß sie Jahwehöhen außerhalb Jerusalems billigen[2]. Aber auch wenn sie sich gegen Höhen und Höhendienst ereifern, lassen sie nie erkennen, daß der Kult dort deshalb gesetzwidrig war, weil das Volk Jahwe nicht an der zentralen Opferstätte verehrte[3]. Als Ḥizḳijja einen ersten Versuch der Kultuszentralisation machte (4 Rg 18, 22 = Is 36, 7; 2 Chr 32, 12[4]), Josias mit Hilfe des neuaufgefundenen Gesetzbuches erfolgreich durchgriff, mußten nicht mit einem Schlage alle Jahwehöhen außerhalb Jerusalems verschwinden. Aber tatsächlich begegnen uns seit dieser Zeit keine ausdrücklichen Zeugnisse mehr hierfür[5], und die Absage an die Höhenaltäre lautet merklich schroffer als vor der Reform des Josias. Der Prophet Ezechiel hat in den Höhen

---

[1] Mich 1, 5[b] scheint בָּמוֹת «Höhen» ebenso wie das parallel gebrauchte פֶּשַׁע «Frevel» etwas an sich Verwerfliches bedeuten zu sollen. Allein wahrscheinlich ist entsprechend V. 5[a] חַטָּאת «Sünde» zu lesen. Jedenfalls können diese «Höhen Judas» aus verschiedenen Gründen verwerflich sein, nicht ausschließlich deshalb, weil sie einer Zentralkultstätte widersprachen.

[2] So meinten K. Marti (Dodekapropheton erklärt [KHK 13], Tüb. 1904, 211) und W. Nowack (Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt [GHK 3, 4], Gött. 1897, [2]1904 [[3]1922] 163) mit Berufung auf Am 7, 9, wo aber die «Höhen» weder als Jahwekultorte noch als erlaubte gottesdienstliche Stätten gekennzeichnet werden.

[3] Vgl. Am 2, 8; 3, 14; 4, 4; 5, 5; 8, 14; Is 2, 8 18—20; 17, 8; 31, 7. — Wenn Am 1, 2; 9, 11 Jerusalem ein Vorzug eingeräumt zu werden scheint (vgl. Vetter [s. o. S. 44[2]] 81, 524 f.), so ist das noch keine Anerkennung eines zentralen Kultortes als Gesetz.

[4] 2 Chr 30, 14; 31, 1 könnten auch als Maßregeln gegen den Götzendienst, nicht gegen Jahwehöhen verstanden werden.

[5] Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 193[10] deutet ohne Anhaltspunkte die abgelehnten Höhen der späteren Zeit als Jahwehöhen; er will wohl für eine angebliche später verschärfte Zentralisationsvorschrift (Lv 17) Raum schaffen.

nur götzendienerische Kultstätten zu tadeln (Ez 20, 27 ff.), arbeitet aber dafür den positiven Gedanken besonders heraus: nur an einer Stelle kann man Jahwe dienen (Ez 20, 40; 40 ff.). Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil kamen die zerstreuten Bewohner zur religiösen Feier «wie ein Mann» in Jerusalem zusammen und gingen daran, den einen Altar und den einen Tempel aufzurichten (Ezr 3, 1 ff.), für den auch Aggäus und Zacharias wirkten. Seit dem Exil war die Zentralisation des Kultes so sicher geltendes Gesetz, daß auch die Nachrichten über den jüdischen Tempel zu Elephantine (5. Jahrh.)[1] und den Tempel des Onias in Ägypten (ca. 160 v. Chr. bis 73 n. Chr.) daran keinen ernsten Zweifel aufkommen ließen[2].

127. Gestützt auf die erwähnten abweichenden gesetzlichen Bestimmungen über den Kultusort und auf Grund der geprüften geschichtlichen Zeugnisse darüber, wo man opferte und Jahwe diente, nimmt die kritische Schule folgende Entwicklung der Gesetzesbestimmungen an, die im Pentateuch Moses zugeschrieben werden: Vor der Reform des Josias ist eine Zentralisation des Kultus, wie sie in Dt 12 und Lv 17 vorgeschrieben ist, noch nicht in Geltung gewesen; das Volk Israel befolgte vielmehr tatsächlich das Gesetz von Ex 20, 24. Auch nach der Reform des Josias ist die Zentralisation noch nicht so streng durchgeführt worden; es mag etwa Dt 12 in Geltung gewesen sein. Erst seit Ezechiel im babylonischen Exil setzte sich eine Auffassung über den einen Kultort durch, wie sie in Lv 17 ihren gesetzlichen Ausdruck findet. Dementsprechend sind die Urkunden JE, wozu Ex 20, 24 (Bundesbuch) gehört, vor Josias, D seit Josias und P mit Lv 17 nach Ezechiel und dem babylonischen Exil anzusetzen.

128. Auch wenn der kritischen Schule die Voraussetzungen zugestanden werden, soweit sie tatsächlich erweisbar sind, gehen ihre Schlußfolgerungen viel zu weit.

So hat sie in Lv 17 eine Verschärfung des Zentralisationsgesetzes gegenüber Dt 12 finden zu sollen geglaubt. Aber soweit bloß die Zentralisation als solche in Frage kommt, lauten beide Bestimmungen im wesentlichen gleich. Was in Lv 17 strenger scheint, ist im Zustand des wandernden Volkes begründet, das schon ein bestimmtes verlegbares Heiligtum besaß und leicht zu ihm gelangen konnte, sogar für jede Hausschlachtung. Nur wenn das heilige Zelt eine bloße Fiktion wäre

---

[1] Siehe o. S. 84[2].

[2] Nur Fries (s. o. S. 81[1]) 13[1] meinte, daß auch nach dem Exil der Privatkult außerhalb Jerusalems nicht verboten war.

(vgl. o. S. 95 f.), könnte ein Zentralisationsgesetz in der Form von Lv 17 nicht mosaisch sein. So aber erklärt die mosaische Zeit mit ihrer Eigenart das Gesetz von Lv 17, wie die konservative Exegese festhält. Erst wenn Lv 17 vorausgeht, wird die Erleichterung des Zentralisationsgesetzes in Dt 12 voll verständlich; denn die Form, in der die Hausschlachtung gestattet wird, ist am ehesten begreiflich, wenn sie früher verboten war. Es scheint auch, als ob der Berichterstatter von 1 Sm 14, 32 ff. die Schlachtung nach Lv 17 beurteilte: das Volk schlachtet seine Tiere vor Jahwe bei seinem Altare.

129. Bei Lv 17 wird die kritische Schule der damaligen örtlichen und zeitlichen Bedeutung der Zentralisation nicht gerecht. Dafür, daß die Zentralisation durch Josias eingeführt worden sei, kann sie sich anscheinend mit Recht auf geschichtliche Tatsachen berufen; denn diese lassen vor Josias einen einheitlichen Kultusort nicht erkennen.

Die traditionelle Schule glaubt trotzdem festhalten zu dürfen und hinreichend beweisen zu können, daß ein Gesetz über einen einheitlichen Kultort seit Moses bestanden habe[1]. Durch Gewohnheitsrecht sei es aber so aufgefaßt worden, daß außerordentliche Opfer nicht an diesen Kultort gebunden waren[2], oder der Wille Gottes, der das Gesetz gegeben, konnte die Propheten antreiben, an andern, sonst nicht gesetzmäßigen Kultorten zu opfern[3]. Allein das Gesetz unterscheidet nicht zwischen ordentlichen und außerordentlichen Opfern, und wenn man hie und da einen Opferort eigens aufsuchen mußte, so hätte man doch ebenso leicht dahin gehen können, wo das heilige Zelt stand. Um so weniger will diese Erklärung verfangen, als das Gesetz im sog. Bundesbuch gerade mit dieser Vielheit des Opferortes in Einklang steht. Für die Zeit, in welcher die Bundeslade von den Philistern geraubt wurde und dann bis auf David vom heiligen Zelt getrennt blieb, soll nach manchen traditionellen Exegeten dieser Zustand erklären, warum die Einheit des Kultortes nicht gewahrt wurde[4], ein Grund, der sicher zur Erklärung dienlich wäre, wenn er auch durchaus nicht besser ist als die kritische Annahme, daß ein solches Gesetz nicht bestand. Abgeschwächt wird aber die Beweiskraft dieses Grundes dadurch, daß für die fortdauernde gleiche Erscheinung zwei verschiedene Begründungen von konservativer Seite geltend gemacht werden. Für einen weiteren, dritten Zeitabschnitt, in welchem der salomonische Tempel einen besonderen einheitlichen Kultort abgab und trotzdem außerhalb seiner geopfert wurde, kann man eine dritte Erklärung vernehmen,

---

[1] Schöpfer (s. o. S. 10) [5]267 ff. leugnet, daß der Jahwedienst auf den Höhen rechtmäßig gewesen sei; dagegen s. o. S. 98 f.

[2] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 142 f.; Vetter (s. o. 44[2]) 81, 526.

[3] Cornelius a Lapide (vgl. Vigouroux [s. o. S. 36[1]] 3[5], 181[2]).

[4] Höpfl (s. o. S. 26) [2]115; Vetter (s. o. S. 44[2]) 81, 526.

daß die lange dauernde Freiheit von diesem Gesetz in Juda noch nachwirkte, während im Nordreich es politisch unmöglich war, nach dem Tempel im Südreich zu gelangen [1].

Die einfachste und einheitliche Erklärung für die Opferübung in der ganzen Zeit zwischen Moses und Josias ist doch die, daß es ein Zentralisationsgesetz wie Dt 12 vor Ḥizḳijja noch nicht gab. Dazu stimmt, daß im Gesetze des Pentateuchs eine Vorschrift mit einer gewissen Freiheit in der Wahl des Opferortes bestand. Auch das Gesetz von Ex 20, 24 muß doch einmal das religiöse Leben beherrscht haben, und zwar kann es als das unbestimmtere Gesetz naturgemäß nur vor dem bestimmteren und engeren Zentralisationsgesetz von Dt gegolten haben.

130. Haben wir aus dem Fundbericht in 4 Rg 22 f. schließen können, daß das Dt in seiner gegenwärtigen Form nicht später als Ḥizḳijja angesetzt werden darf, so scheinen die geschichtlichen Nachrichten über die Opferübung zu ergeben, daß das Dt, soweit es auf dem Gebot des einheitlichen Kultortes aufgebaut ist, nicht lange vor Ḥizḳijja diese Gestalt erhalten hat [2]. Abgesehen von dieser zentralisierenden Form können die Gesetze des Dt natürlich viel weiter, auch in die mosaische Zeit zurückdatiert werden.

131. II. Der **Leviten- und Priesterstand** muß schon seit Moses in sich gegliedert und vom Laienstand geschieden gewesen sein, wenn D und P mit der traditionellen Schule in die Zeit des Moses verlegt werden. Die kritische Schule dagegen unterscheidet eine ältere Periode, in der noch Laien

---

[1] Vetter (s. o. S. 93 [2]) 81, 526. — Kugler (s. o. S. 44 [2]) 84—113 glaubt durch Exegese der einzelnen Stellen die Schwierigkeiten überwinden und mit dem Zentralisationsgesetz ausgleichen zu können. Umgekehrt erkennt Šanda (s. o. S. 26) 288 f. die Vielheit der Opferstätten in der Opferpraxis der nachmosaischen Zeit an, erklärt aber dafür das mosaische Gesetz so, daß es keine Zentralisation des Kultus enthält. Letzteres gelingt nur unter Änderung des Textes.

[2] Gegenüber dieser Schlußfolgerung aus den Tatsachen bedeutet die Verhandlung zwischen den west- und ostjordanischen Stämmen Jos 22 gewiß eine Schwierigkeit. Denn wenn es sich auch hauptsächlich um das Westjordanland als eigentliches Land Jahwes und seines Volkes handelt, so betont doch V. 29 scharf den Brandopferaltar vor dem heiligen Zelte als einzige legitime Opferstätte. Vielleicht kann man diesem vereinzelten Fall gerecht werden, wenn man darin ein naturgemäßes Streben ohne ausgesprochene gesetzliche Grundlage sieht (vgl. o. S. 98 f.).

priesterliche Dienste taten und die sich in geschichtlichen Angaben widerspiegelt, weiterhin die Gesetzgebung des Dt seit Josias, nach welcher der Stamm Levi zu kultischen Diensten ausgesondert war, aber in sich noch ungeschieden und ungegliedert priesterliche Amtsaufgaben hatte, und eine letzte Entwicklung, in der, durch Ezechiels Reformprogramm veranlaßt, innerhalb des Stammes Levi eine Gruppe Priester zu niederen Diensten degradiert und so die niedere Klasse der Leviten geschaffen wurde. Auch diese gegensätzlichen Aufstellungen bedürfen einer unparteiischen Prüfung.

132. Wellhausen hatte behauptet, daß die Leviten des Pentateuchgesetzes mit den leiblichen Nachkommen des Levi, des Nachkommen Jakobs, nicht, wie das mosaische Gesetz es voraussetzt, identisch sein können; der Stamm Levi sei wegen der Freveltat von Gn 34 zu Grunde gegangen, wie der Jakobssegen Gn 49, 5—7 erkennen lasse. Das würde zu Ungunsten der Annahme sprechen, daß es seit Moses Angehörige des Stammes Levi mit eigenen liturgischen Diensten gegeben hätte. Jedoch die angedrohte Heimsuchung muß nicht in einer vollständigen und dauernden Vernichtung bestanden haben. Im Lied des Moses (Dt 33, 8—11) wird demselben Stamm ein Segen zuteil[1]. Das gleiche ist entgegenzuhalten, wenn Wellhausen auch die Familie des Aaron und damit die Genealogie der Priesterfamilien unterbrochen werden läßt. Nach 1 Sm 2, 27—36; 3, 11—14 wurde die Familie des Heli vom Priestertum ausgeschlossen. Aber schon das Urteil selbst ist nicht als vollständige Vernichtung auszulegen (vgl. 1 Sm 2, 33)[2]. Heli entstammt zudem nur der einen von den beiden Linien Aarons, der des Itamar, während die Linie des Eleazar vom Geschick Helis und seiner Familie nicht betroffen werden mußte. Die Söhne Ṣadoḳs in der Zeit des Ezechiel leiten sich von der letzteren Linie ab (vgl. 1 Chr 24, 1 ff.). Erst an einem Nachkommen des Heli und des Itamar, dem Priester Abjatar, nicht am ganzen Geschlechte, erfüllte sich unter Salomo die Androhung von Šilo (3 Rg 2, 26). Deshalb kann es nicht auffallen, daß es zur Zeit des Ezra noch Nachkommen des Itamar, des Sohnes des Aaron, gab (Ezr 8, 2)[3]. Es ist deshalb nicht, wie Wellhausen glaubhaft machen will, von vornherein geschichtlich unmöglich, wenn P, selbst die Datierung der kritischen Schule nach Ezechiel zugegeben, noch in dieser späten Zeit Leviten aus dem Stamme

---

[1] Vgl. C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur atl Kritik, Erlangen 1881, 172; Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 153; Knieschke, Wellhausen nach Schrift und Inschrift beurteilt, Dresden, 44 f.; Šanda (s. o. S. 26) 298.

[2] HDB 4, 73[a].

[3] A. van Hoonacker, Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiel (Rb 8, 177—205) 198.

Levi und Priester aus der Familie des Aaron in ununterbrochener Abfolge kennt. Wenn also P die damaligen Einrichtungen mit Levitenstamm und aaronitischen Priestern auf Moses zurückführt, so ermangeln solche Angaben weder in diesen Punkten noch in andern von vornherein schon der Glaubwürdigkeit.

133. Auch die geschichtlichen Nachrichten außerhalb des Pentateuchs schließen eine Unterscheidung zwischen Leviten und Laien in Bezug auf liturgische Dienste nicht aus.

Die Schlachtung des Paschalammes ist seit Moses Aufgabe des Hausvaters (Ex 12, 6 ff. 21 ff.); aber das Paschalamm muß, wenn es auch von Anfang an ein Opfer bedeuten sollte, doch ein Opfer ganz eigener Art gewesen sein, so daß es später den Opfercharakter verlieren konnte. Ex 24, 5, wonach «Jünglinge» opferten oder auch bloß Beihilfe dazu leisteten, liegt noch vor der Einführung des levitischen Amtes (Ex 32 ff.). Dagegen mögen andere Vorkommnisse nach der Weihe der Priester und Leviten angesichts des mosaischen Gesetzes, das ihnen ausschließlich die kultischen Dienste vorbehält, als auffällig empfunden werden. Josue, der Sohn des Nun, ein Ephrämite, weilte beständig als Diener im heiligen Zelte (Ex 33, 11). Es scheint, daß zuerst und zur Zeit des Moses die Erstgeborenen das zu tun hatten, was später den Leviten zugewiesen wurde. So gebraucht Ex 22, 28 den gleichen Ausdruck für die Weihe der Erstgeborenen (נָתַן), den Nm 8, 16 auf die Leviten, den Ersatz der Erstgeborenen, anwendet. Samuel aus dem Stamme Ephraim scheint als Erstgeborener noch nach der Vorschrift Ex 22, 28 dem Herrn geweiht worden zu sein. Wie zur Zeit des Moses schon nichtlevitische Kultpersonen in Frage kommen, so auch nachher. So wurden die Gibʿoniten, vorisraelitische Einwohner Kanaans, also sogar Nichtisraeliten, zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und den Altar des Herrn bestimmt (Jos 9, 26 [𝔙 27]). Gideon, Angehöriger des Stammes Manasse, opferte (Jdc 6, 26), ebenso Manoaḥ, der Vater des Šimšon, aus dem Stamme Dan (Jdc 13, 19). Mika aus Ephraim errichtete ein Hausheiligtum und stellte seinen Sohn als Priester auf (Jdc 17, 5). Die Einwohner von Betšemeš opferten bei Rückkunft der geraubten Lade (1 Sm 6, 14 ff.)[1]. Auch Samuels öftere Opfer werden hier einzureihen sein, wiewohl er als Prophet und Seher nicht durchweg unter den gewöhnlichen Gesetzen stehen mochte (1 Sm 7, 9 f.)[2]. Der Wächter der Bundeslade, der Sohn des Abinadab, war wohl auch kein Levit (1 Sm 7, 1; vgl. 2 Sm 6, 3). Der Benjaminite Saul opferte (1 Sm

---

[1] Die Leviten trugen die Lade, werden aber mit dem Opfer nicht in Verbindung gebracht.

[2] Allerdings soll er nach 1 Chr 6, 7—13 18—23 Levit gewesen sein. Aber das אֶפְרָתִי 1 Sm 1, 1 ist doch wohl Stammesbezeichnung. Kugler (s. o. S. 93[2]) 255 sieht darin eine Angabe über die örtliche Herkunft. Einen Vermittlungsvorschlag macht Van Hoonacker, Le sacerdoce lévitique (s. o. S. 76[7]) 265 f. Vgl. auch Girdlestone in Exp 1899, Nov., 385 ff.

13, 9; vielleicht auch 1 Sm 14, 34). Obededom, in dessen Haus die Lade drei Monate lang untergebracht wurde, war ein Gatiter (2 Sm 6, 11)[1]. David, der Benjaminite, opferte und sprach den liturgischen Segen (2 Sm 6, 17 f.[2]; 24, 18 ff.), ebenso sein Sohn und Nachfolger Salomo (3 Rg 3, 4; 8, 62—64). Im getrennten Nordreich war es zu erwarten, daß man sich zu liturgischen Verrichtungen nicht der Leviten bediente; diese blieben mit dem Heiligtum im Südreich (vgl. 3 Rg 12, 32 f.; 13, 1). Elias war ebenfalls kein Levit, trotzdem opferte er (3 Rg 18, 30). Aber ähnliches wird auch vom Südreich berichtet. ʿUzzijja (779—740) opferte (2 Chr 26, 16)[3]. Noch Ez 44, 6—9 wird allgemein getadelt, die Israeliten hätten nicht bloß Nichtleviten, sondern sogar Auswärtige, Fremde, Unbeschnittene ins Heiligtum gelassen.

134. Diese Tatsachen scheinen zu Gunsten der kritischen Ansicht zu sprechen, daß ein Leviten- und Priesterstand mit ausschließlichem Anrecht auf die gottesdienstlichen Verrichtungen in der ersten Königszeit noch nicht bestand und deshalb ein Gesetz mit solch einem ausschließlichen Anrecht für Leviten und Priester nicht schon durch Moses gegeben war. Die traditionelle Exegese hält demgegenüber diese anscheinenden Opfer zum Teil für Gastmähler, wobei Schlachtungen mit religiösen Zeremonien vollzogen worden seien (z. B. 1 Sm 9); zum Teil sieht sie hierin wirkliche Opfer, die aber nicht am gesetzmäßigen Heiligtum stattfanden, und nur dort hatte man eigene Leviten und Priester[4]. Vielleicht war auch die Blutsprengung am Altare, das Wesentliche am Opfervollzug, von levitischen Priestern besorgt worden, ohne daß die Berichte davon zu sprechen für nötig hielten. Auch könnte eine außerordentliche Vollmacht durch Gott besonders bei prophetischen Persönlichkeiten neben der ordentlichen Berufung der Priester zum Opferdienst bestanden haben[5]. Es mochten wohl auch die Leviten ihrer Zahl nach nicht hingereicht haben, um den Bedürfnissen der Laien immer und überall gerecht zu werden[6].

135. Diese Erklärungsgründe, welche die konservative Exegese für die auffälligen geschichtlichen Tatsachen anführt, sind Möglichkeiten, bleiben aber Möglichkeiten und können für sich kein

---

[1] Der Levit gleichen Namens 1 Chr 15, 18 24 muß nicht mit ihm identisch sein. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 195[12] meint, der Chronist habe den Gatiter erst zum Leviten gemacht, um die Tatsache der früheren Zeit dem später eingeführten Gesetze anzupassen.

[2] 2 Sm 8, 18 werden die Söhne Davids «Priester» genannt. Allein da Vers 17 (vgl. auch 20, 26) andere Priester erwähnt und 1 Chr 18, 17 den Söhnen Davids einen Hofrang zuweist, so kann diese Bezeichnung bloßer Titel gewesen sein (vgl. 3 Rg 4, 5).

[3] Die Opfer des Aḥaz (736—728) werden wohl kaum Jahweopfer gewesen sein (4 Rg 16, 12 f.).

[4] So Höpfl (s. o. S. 26) [2]120. [5] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 151.

[6] Vgl. HDB 4, 71[b].

größeres Gewicht in Anspruch nehmen als die kritische Erklärung der angeführten Tatsachen, bis sie durch andere geschichtliche Tatsachen gestützt werden. Eine solche Stütze liegt sicher schon darin, daß es im alten Kulturlande Ägypten lange vor Moses ein eigenes bevorrechtetes Priestertum gegeben hat[1]. Mehr noch fallen ins Gewicht Anzeichen in der israelitischen Geschichte selbst, welche dafür sprechen, daß dem Stamme Levi gottesdienstliche Vorrechte zustanden.

Nach 1 Sm 2, 27 f. ist das Haus Heli sogar schon in Ägypten in und mit dem Stamme Levi zu Opfer und Räucherwerk bevorrechtet worden[2]. Mika sieht sich für seinen Hausgottesdienst doch um einen Leviten um (Jdc 17, 7—13), und diesen Leviten nahmen die Daniten zusamt dem Gottesbild des Mika mit (Jdc 18, 15 ff.). Der Levit von Jdc 19 geht doch wohl deshalb zum Hause des Herrn, weil er dorthin zu liturgischen Diensten verpflichtet war (vgl. V. 18). In Übereinstimmung damit wird Jarobʿam II. getadelt, weil er für das «Haus der Höhen» nicht levitische Personen zu Priestern nahm (3 Rg 12, 31). Es muß auch nicht der Maßstab einer späteren Zeit sein, wenn 2 Chr 26, 16 ff. von einem Einspruch der legitimen Priester gegen ʿUzzijja berichtet, der sich das Recht, vor dem Altare Jahwes zu räuchern, anmaßen wollte. Man mag aus diesen Tatsachen bloß entnehmen: wenn ein Levit zu haben war, so gab man ihm bei gottesdienstlichen Verrichtungen den Vorzug, oder man kann sie nur als Vorbereitung dazu einschätzen, daß der Stamm Levi zum eigentlichen Priesterstand erhoben werden sollte; jedenfalls ist gegenüber der radikalen Kritik die traditionelle Schule im Recht, wenn sie schon vor der Zeit, in der die Kritik P ansetzt, ein Priestertum im Stamme Levi mit enger Beziehung zum Kulte vorhanden sein läßt. Dabei kann den geschichtlichen Tatsachen und der Kritik insofern Rechnung getragen werden, als man zugesteht, daß die kultischen Vorrechte des levitischen Priestertums nicht von Anfang an in vollem Ausmaße feststehen mußten. Dann bedarf es nicht des Ausweges, die abweichenden geschichtlichen Tatsachen als Ausnahmefälle zu erklären. Nicht lange nach der ersten Königszeit wird jedenfalls die ausschließliche Bevorrechtung des Stammes Levi zu kultischen Verrichtungen diejenige Form angenommen haben, welche wir in der jetzigen Gestalt des mosaischen Gesetzes finden[3].

---

[1] Höpfl (s. o. S. 26) [2] 133.

[2] Bredenkamp (s. o. S. 103 [1]) 180 f. — Wellhausen erklärt die Stelle für nachdeuteronomisch, um ihre ihm unbequeme Beweiskraft ablehnen zu können.

[3] Nach A. Bertholet, Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, Tüb. 1896, 11 bildet der Unterschied von rein und unrein eine Voraussetzung für den Unterschied zwischen Priestern und Laien; rein und unrein sei erst durch Dt unterschieden worden. Damit läßt sich die Tatsache nicht in Einklang bringen, daß es, wie sich ergeben wird, in Israel seit Moses ein eigenes Priester- und Levitentum gab. — Vgl. auch Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 194.

136. Für die Zeit nach Dt erkennt die kritische Schule einen Levitenstand an, der vom Laienstand geschieden war. Zunächst sei aber der Levitenstand in sich ungeschieden gewesen, bis endlich Ezechiel in seinem Reformgesetzentwurf durch Degradierung sündhafter levitischer Priester eine niedere Klasse im Levitenstande schuf: die Leviten ohne die eigentlich priesterlichen Rechte gegenüber den priesterlichen Leviten. P, welches auf diesem Unterschiede innerhalb des Stammes Levi aufgebaut sei, könne daher erst nach Ezechiel entstanden sein[1].

137. Diese kritische Auffassung stützt sich hauptsächlich auf Ez 44, 6 ff. Die Stelle lautet:

[6] «.... Genug sei es euch mit allen euren Greueln, Haus Israel, [7] da ihr Fremdlinge, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleische, hineinbrachtet, daß sie in meinem Heiligtum seien, um meinen Tempel zu entweihen, wenn ihr meine Speise, Fett und Blut, darbrachtet, und sie brachen meinen Bund zu allen euren Greueln hinzu. [8] Und ihr habt euch um Besorgung meiner Heiligtümer nicht angenommen, sondern auch (andere) zu Wahrnehmern meiner Besorgung in meinem Heiligtum gesetzt. [9] So spricht der Herr Jahwe: Kein Fremdling, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleische, soll in mein Heiligtum kommen, kein Fremdling, der in der Mitte der Israeliten ist; [10] sondern die Leviten, die sich von mir entfernt haben, als Israel in die Irre ging, welche von mir abirrten hinter ihren Götzen her, und sie sollen ihre Verschuldung tragen. [11] Und sie sollen in meinem Heiligtum dienend sein als Wachen an den Toren des Tempels und den Tempel bedienend; sie sollen das Brandopfer und das Schlachtopfer für das Volk schlachten, und sie sollen vor ihnen stehen, sie zu bedienen. [12] Weil sie ihnen dienten vor ihren Götzen und dem Hause Israel Anlaß zur Verschuldung wurden, deshalb habe ich meine Hand wider sie erhoben — Spruch des Herrn Jahwe. Und sie sollen ihre Verschuldung tragen [13] und mir nicht nahen, um mir Priesterdienste zu tun und sich allen meinen Heiligtümern, hochheiligen, zu nahen, und sie sollen ihre Schmach tragen und ihre Greuel, die sie getan. [14] Und ich bestelle sie zu Besorgern der Besorgung des Tempels mit seinem ganzen Betrieb und mit allem, was an ihm zu tun ist. [15] Und die levitischen Priester, die Söhne Ṣadoḳs, welche die Besorgung meines Heiligtums besorgt haben, als die Israeliten von mir abirrten, sie sollen mir nahen, um mich zu bedienen, und sollen vor mich hintreten, um mir Fett und Blut darzubringen — Spruch des Herrn Jahwe....»

138. Diese Stelle des Ezechiel enthält drei Bestimmungen: Fremde dürfen nicht mehr zum Dienste am Heiligtum verwendet

[1] Vgl. Höpfl (s. o. S. 9) 2 [2], 35 ff.

werden; Leviten, die eine götzendienerische Schuld auf sich geladen haben, sollen diesen Dienst verrichten, nicht in der Nähe Jahwes dienen; die treugebliebenen levitischen Priester, die Söhne Ṣadoḳs, sollen in der Nähe Jahwes Dienst tun.

139. Es ist von keiner entscheidenden Bedeutung, wenn die kritische Schule in den degradierten Priestern die Höhenpriester außerhalb Jerusalems sieht. Die Ezechielstelle verrät nicht, welche Gruppe sich verschuldet hat und worin genauer ihre Schuld bestand. Dagegen ist es von wesentlicher Bedeutung, ob die kritische Schule mit Recht aus Ez 44, 6 ff. entnimmt, daß durch die Degradierung von levitischen Priestern nunmehr erst eine niedere Klasse von Leviten entstand für Dienste am Tempel, wofür früher keine Leviten bestellt waren.

140. Nicht alles, was zur Bestreitung dieser Deutung von Ez 44, 6 ff. gesagt worden ist, erweist sich als stichhaltig. So kann dagegen die symbolische Auffassung von Ez 40—48 im allgemeinen [1] nicht geltend gemacht werden; denn die Schlußkapitel von Ezechiel können nicht in ihrem ganzen Umfange als bloße Symbolik befriedigend erklärt werden. Besonders zielt Ez 44 wohl sicher auf bestimmte Reformen ab. Auch trifft man den Sinn der Stelle nicht, wenn man Priester zweiter Ordnung voraussetzt und diese noch weiter degradiert werden läßt [2]. Die Ṣadoḳssöhne durften ja den Rang beibehalten, der jenen aberkannt wird, und das war der Rang mit vollen priesterlichen Rechten. Daß diese degradierten Priester zu Diensten verpflichtet wurden, welche vorher einer niederen Klasse des Stammes Levi, den eigentlichen Leviten, übertragen waren, ist möglich [3], aber der Stelle des Ezechiel nicht bestimmt zu entnehmen; der Tadel gegen die Israeliten wäre auch verständlich, wenn sie an Stelle israelitischer Laien Fremdstämmige zu Tempeldiensten zuließen. Daß es Leviten schon vor der Degradierung der Priester gab, ist nicht ausdrücklich vorausgesetzt [4], freilich noch weniger ausgeschlossen, ebenso wenig als die allein erwähnten Söhne Ṣadoḳs andere Priesterfamilien ausschlossen [5].

141. Daß es tatsächlich schon vor Ezechiel Leviten mit niederen, nichtpriesterlichen Diensten gegeben hat,

[1] So Höpfl (s. o. S. 9) 2 [2], 36. — Vgl. Kugler (s. o. S. 93 [2]) 116 f.

[2] So Fries (s. o. S. 81 [1]) 68. — Kugler (s. o. S. 93 [2]) 119 ff. nimmt an, daß Leviten degradiert wurden, welche sich beim Höhenkult priesterliche Rechte angemaßt hatten. Ähnlich Šanda (s. o. S. 26) 294.

[3] So Van Hoonacker, Le sacerdoce lévitique (s. o. S. 76 [7]) 184; Ders. (s. o. S. 103 [3]) 182 f.

[4] So Baudissin in HDB 4, 87 [a].

[5] Die 4284 Priester von Ezr 2, 36 ff. konnten schwerlich alle aus der Familie Ṣadoḳs sein; vgl. Höpfl (s. o. S. 26 [2]) 127 f.

zu denen nunmehr eine Gruppe von Priestern degradiert wurde, legt eine Reihe von Stellen nahe.

Schon bevor Ezechiel die besprochene Verfügung traf, unterscheidet er (40, 45 ff.) «Priester, welche den Tempel bewachen», und «Priester, welche den Dienst am Altare wahrnehmen, das sind die Ṣadoḳssöhne, welche unter den Söhnen Levis Jahwe nahen dürfen, um ihm zu dienen» (vgl. 42, 13; 43, 19); auch 48, 11 redet von Priestern und Leviten unter den Ṣadoḳssöhnen, als ob diese Unterschiede schon durchgeführt seien [1]. Für Jeremias ist der Priesterstand kein ununterschiedener Körper; er kennt Älteste der Priester (19, 1), Hauptaufseher im Hause Jahwes (20, 1; 29, 25 f.; vgl. 35, 4). Das Dt gibt allerdings keine bestimmten Anhaltspunkte, um Priester und Leviten deutlich zu scheiden [2]; aber ebensowenig darf man aus כהנים לוים schließen, daß es solche Unterschiede negieren will [3]. Mindestens daß der Stamm Levi gegliedert war, verraten auch die Königsbücher: Älteste der Priester (4 Rg 19, 2 = Is 37, 2), Schwellenhüter, die Priester genannt werden (4 Rg 12, 10; 22, 4; 23, 4; 25, 18), und gerade Schwellenhüten wurde eine Aufgabe der degradierten Priester (Ez 44, 11) [4].

142. Auf Grund dieser Zeugnisse ergeben sich hinreichende Anhaltspunkte dafür, daß der Unterschied zwischen Priestern und Leviten schon vor Ezechiel bestand, nicht erst durch ihn in seinen degradierten Priestern geschaffen wurde. P und damit auch Ex—Nm können deshalb vorezechielisch sein, obwohl sie Priester und Leviten bestimmt unterscheiden. Doch würden die angeführten Zeugnisse gut mit der Anschauung in Einklang stehen, daß der Unterschied erst im Laufe der Zeit mehr und mehr hervorgetreten ist [5].

---

[1] Die Formel כהנים לוים (vgl. Is 66, 21; Jer 33, 17—22) ist nicht sicher von zwei Rangklassen: Priester und Leviten, zu verstehen. 𝔙 ergänzt die Kopula; auch in Chr-Ezr-Neh kommt 23mal «Priester und Leviten», nur 5mal obige Formel vor. — Šanda (s. o. S. 26) 299 f. faßt sie als Leviten an Landheiligtümern mit Opferberechtigung, denen die levitischen Katechisten ohne Opferrecht gegenüberstanden.

[2] Anders Knieschke (s. o. S. 103 [1]) 47 auf Grund von 10, 8; 18, 1.

[3] So Wellhausen, Prolegomena (s. o. S. 73) 55 [1]; Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 188 [4]. — Dagegen B. D. Eerdmans, Atl Studien 4: Das Buch Levitikus, Gießen 1912, 49; Knieschke (s. o. S. 103 [1]) 47; Van Hoonacker (s. o. S. 103 [3]) 179 f.

[4] 3 Rg 8, 4^b ist nicht ganz sicher überliefert. Der 𝔐 (> 𝔊) bezeugt bereits für die Zeit des Salomo «Priester und Leviten».

[5] Die weitgehenden sachlichen und sprachlichen Berührungen zwischen Ez und P (besonders P^h = Heiligkeitsgesetz) fordern eine Erklärung. Die kritische Schule betrachtet deshalb Ezechiel als Vorläufer, wenn nicht als Verfasser von P (vgl. B. Baentsch, Das Heiligkeitsgesetz Lv 17—26, Erfurt 1893; L. Horst, Lv 17—26 und Hezekiel, Straßburg 1881). Demgegenüber

143. III. Der Kultus, insbesondere der **Opferkultus,** der nach der Überlieferung schon in der Sinaioffenbarung geregelt wurde, soll nach der kritischen Schule noch den Propheten unbekannt gewesen sein[1]. Das würde die kritische Ansicht unterstützen, daß P in die nachexilische Zeit zu verlegen sei. Dafür beruft man sich besonders auf Amos und Jeremias[2].

Am 5: [21] «Ich hasse, verwerfe eure Feste und mag eure Festversammlungen nicht riechen; [22] sondern wenn ihr mir eure Brand- und Speiseopfer darbringt, so habe ich kein Wohlgefallen daran, und das Friedopfer von euren Mastkälbern schaue ich nicht an. [23] Schaff von mir weg das Geplärr deiner Lieder, und das Spiel deiner Harfen will ich nicht hören. [24] Vielmehr flute wie Wasser Recht einher und Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Strom. [25] Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Speiseopfer dargebracht in der Wüste 40 Jahre lang, Haus Israel, [26] und den Sakkut als euren König und den Kewan als euer Götzenbild, einen Stern als euren Gott umhergetragen, die ihr euch gemacht habt?»

Der erste Eindruck der Stelle darf nicht irreführen. Der Prophet kann nicht feststellen wollen, daß er keine gottgegebenen Opfergesetze kenne; er setzt sie ja voraus. Nur kennt er noch höhere Pflichten, Recht und Gerechtigkeit, ohne die auch der beste Kult vor Gott keine Erfüllung eines göttlichen Willens genannt zu werden verdient. Vielleicht wollen die umstrittenen Verse 25 und 26 nur sagen: ihr durftet in der Erstlingszeit der göttlichen Offenbarung, in der Zeit der Wüstenwanderung, nicht Jahwe dienen und zugleich den Götzen Assyriens; ebensowenig ist Kult und Ungerechtigkeit vereinbar[3].

144. Auch die zweite anscheinend opferfeindliche Stelle[4] ist kaum anders zu deuten.

---

unternimmt die konservative Schule den Nachweis, daß P und Ph vorezechielisch und vorexilisch seien; vgl. J. O. Boyd, Ezekiel and the modern dating of the Pentateuch (PrthR 6, 29—51; dazu E. König, Die letzte Pentateuchschicht und Hesekiel [ZatW 28, 174—179]); Kugler (s. o. S. 93 [2]) 42 ff.; Šanda (s. o. S. 26) 218 ff.

[1] Vgl. Wellhausen, Prolegomena (s. o. S. 73) [6] 56 ff.

[2] Vgl. dazu Bredenkamp (s. o. S. 103 [1]); Kugler (s. o. S. 93 [2]) 113 ff.; Šanda (s. o. S. 26) 215 ff.

[3] Vgl. Vetter (s. o. S. 44 [2]) 81, 514 ff.

[4] E. König, Der Jeremiaspruch 7, 21—23 nach seinem Sinn, seiner kultusgeschichtlichen Stellung und seinem geistesgeschichtlichen Anlaß untersucht (StKr 1906, 327—393).

Jer 7: [21] «So spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Eure Brandopfer fügt zu euren Schlachtopfern und esset Fleisch; [22] denn ich habe zu euren Vätern nicht gesagt und ihnen an dem Tage, da ich sie aus dem Lande Ägypten ziehen ließ, nichts befohlen betreffs Brand- und Schlachtopfer; [23] sondern das habe ich ihnen befohlen, indem ich sprach: Höret auf meine Stimme, und ich werde euch zum Gott sein, und ihr werdet mir zum Volke sein, und ihr sollt auf jeglichem Wege gehen, den ich euch befehle, damit es euch gut gehe.»

Es ist rednerische Übertreibung der göttlichen Forderung: keine Opfer ohne Gerechtigkeit, sondern Opfer mit Gerechtigkeit [1].

145. IV. Außer diesen umfangreicheren Punkten ist **fast jede Einrichtung des israelitischen Volkes,** sei es Gesetz, sei es Kultusvorschrift, in ähnlicher Weise ein Streitgegenstand zwischen kritischer und traditioneller Exegese.

So z. B. [2] behauptet erstere, daß es einen Hohenpriester, wie ihn P voraussetzt, noch zur Zeit des Ezechiel nicht gegeben habe. Mit Recht verweist jedoch die traditionelle Exegese auf den כֹּהֵן הָרֹאשׁ 4 Rg 25, 18 (= Jer 52, 24), auf הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל 4 Rg 12, 11; 22, 4 8; 23, 4, auf den Singular הַכֹּהֵן, der doch nicht einen unter vielen gleichgestellten Priestern bedeuten kann, 1 Sm 21, 2; 3 Rg 4, 2; 4 Rg 16, 10 11; Is 8, 2; Jer 29, 25 26 usw. Daß Ezechiel von einem Hohenpriester nicht redet, muß besondere Gründe haben [3]. Ähnlich liegt die Sache mit den Einkünften der Priesterschaft, worüber abweichende Bestimmungen in den Gesetzen, den geschichtlichen Nachrichten und bei Ezechiel sich finden (Nm 18, 8 ff.; Dt 18, 1 ff.; 1 Sm 2, 13—16; Ez 44, 28—30; 45, 4 f. = 48, 10—14) [4], bei der Festgesetzgebung [5], bei den Erstlingen und Zehnten [6] u. a. m.

Soweit sich überhaupt sichere Ergebnisse erzielen lassen, sprechen sie zum Teil für eine geschichtliche Entwicklung des Gesetzes in einzelnen Vorschriften, aber nicht zu Gunsten so später Ansätze ganzer Gesetzesgruppen, wie die kritische Schule an-

---

1 Holzinger (s. o. S. 25) 429 meint, daß dadurch P, insbesondere Lv 1—6 ausgeschlossen sei; Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 169 hält es für zu gefährlich, eine solche rhetorische Form zu wählen. — Dagegen richtig W. Caspari, Jeremia und der Priesterkodex (ThBl 3, 66 f.).

2 Ziemlich erschöpfend behandelt die einzelnen Punkte Šanda (s. o. S. 26) 187 ff.

3 Auch HDB 4, 78[b] f. und Eerdmans (s. o. S. 109 [3]) 34 ff. lehnen diese kritische Voraussetzung ab.

4 Vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 1, 1, 196 [17].

5 Van Hoonacker (s. o. S. 103 [3]) 190 ff. weist nach, daß Ezechiel das Jobeljahr (vgl. Lv 25, 8 ff.) kannte.

6 Vgl. O. Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten im AT. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitischen Kultus (BWAT 22), Lp. 1917, eine Nachprüfung kritischer Voraussetzungen, die keineswegs in allem bestätigt gefunden werden.

genommen hat. Einwandfreie Schlußfolgerungen sind nur dann zu erwarten, wenn die mosaische Tradition, die nun einmal zweifellos für den Pentateuch besteht, nicht grundsätzlich abgelehnt wird; nur wo und soweit haltbare Beweise sich finden, darf man zu Datierungen in nachmosaische Zeit greifen. Daß alles und jedes und jegliche Form eines Gesetzes im Pentateuch aus mosaischer Zeit stamme, kann und darf auch die konservative Schule nicht festhalten[1]. Sie würde sonst mit andern Stellen des AT in Widerstreit geraten, die einzelne Gesetze ausdrücklich in nachmosaische Zeit verlegen.

So ist Nm 31, 27 (Teilung der Kriegsbeute) seit der Zeit Davids geltend geworden (1 Sm 30, 24f.). Zum Gesetz Dt 17, 8—13 und zum Königsgesetz (Dt 17, 14—20) vgl. das o. S. 88 Gesagte. Das mosaische Gesetz war ein Gesetz für das praktische Leben. Wie bereits zu Lebzeiten des Moses neuauftauchende Verhältnisse festgesetzten Bestimmungen Eintrag taten (Nm 27), so wird auch die nachmosaische Entwicklung im gleichen Gesetzbuch ihren Niederschlag gefunden haben[2].

§ 16. Gegenwärtiger Stand der Pentateuchfrage.

146. Die vorausgehenden Einzeluntersuchungen haben Ergebnisse gezeitigt, welche bald zu Gunsten der konservativen Richtung, bald zu Gunsten der kritischen Schule sprechen. In den entscheidenden Hauptpunkten konnte jedoch den kritischen Aufstellungen nicht rechtgegeben werden, und darum muß im wesentlichen die Graf-Wellhausensche Pentateuchtheorie abgelehnt werden. Doch hat die jahrhundertelange kritische Forschung so viele und so wertvolle neue Beobachtungen und Feststellungen gemacht, daß diese, wenn auch in gesichteter Form und Auswahl, erst in die Überlieferung vom mosaischen Ursprung des Pentateuchs verarbeitet werden müssen, ehe an eine Pentateuchtheorie gedacht werden kann, die den Abstand zwischen dem echt mosaischen Pentateuch und seiner gegenwärtigen Form abschließend zu überbrücken vermag. Statt auf die Frage, ob der Pentateuch mosaisch ist oder nicht, den Suchern mit einer abgerundeten bestimmten Antwort dienen zu wollen, scheint es immer noch viel eher die Aufgabe der Forschung zu sein, die einzelnen Stellen des Textes, statt sie in das Beweisschema für vorgefaßte Ansichten einzureihen

---

[1] Vgl. Hoberg (s. o. S. 25) 60 ff. [2] Vgl. Nikel (s. o. S. 26) 39 ff.

und hineinzuzwingen, ohne jegliche Voreingenommenheit zu prüfen, ob sie nicht doch da und dort etwas davon verraten, wie sie so geworden sind. Erst die Summe solcher geduldig erarbeiteter Einzelerkenntnisse verspricht zu enthüllen, wie der Pentateuchtext in den geschilderten eigenartigen und zwiespältigen Zustand geraten sein mag. Erst so wird es gelingen, das, was für und gegen die mosaische Herkunft des Pentateuchs ins Feld geführt wird, auszugleichen, ohne willkürlich das eine Zeugnis der Vergangenheit zu verwerfen, das andere anzuerkennen[1].

147. Dazu, daß es dahin kommt, scheint es notwendig, einige Fehler der Vergangenheit zu erkennen und zu vermeiden sowie für neue Gesichtspunkte und Möglichkeiten, selbst wenn sie eine tiefgreifende Umstellung der Forschung fordern sollten, das Auge offen zu halten.

1) Die herrschenden Pentateuchtheorien[2] stehen noch in einzelnen Annahmen unter dem Einfluß von unbewußt nachwirkenden oder heute noch bewußt vertretenen religions- und entwicklungsgeschichtlichen Voraussetzungen, die keineswegs als feste wissenschaftliche Ergebnisse gelten dürfen[3]. 2) Auf dem ausschlaggebenden Gebiete der Literarkritik ermangelt die Forschung immer noch einer sorgfältig erarbeiteten und zielbewußt führenden Methode, wie sie andere Forschungszweige längst besitzen. Deshalb werden abgeschlossene Theorien aufgebaut, ehe in mühevoller und schrittweiser Einzelarbeit die sichere Grundlage geschaffen worden ist, und nur so kann es kommen, daß ein späterer Forscher bis zum Grunde wieder abtragen kann und muß, was ein früherer aufgetürmt hatte[4]. 3) So ist mehr und mehr das Gefühl dafür

---

[1] Auch grundsätzliche Anhänger der Pentateuchkritik fühlen, daß sie auf einem toten Punkt angelangt ist (vgl. W. Staerk, Zur atl Literarkritik. Grundsätzliches und Methodisches [ZatW N. F. 1, 34—74]), daß die herrschende Auffassung des Hexateuchproblems nachzuprüfen ist (vgl. M. Löhr, Untersuchungen zum Hexateuchproblem. I. Der Priesterkodex in der Gn [38. Beih. z. ZatW], Gießen 1924), daß neue Lösungen erwartet werden dürfen (vgl. Eichrodt, Bahnt sich eine neue Lösung der deuteronomischen Frage an? [NkZ 32, 41—51 53—78]).

[2] Davon machen auch die katholischen Versuche keine Ausnahme, weil sie unter dem Banne der akatholischen Forschung aufgestellt wurden und meist nur einen Ausgleich fertiger kritischer Theoreme mit katholischen Voraussetzungen ins Auge faßten.

[3] Vgl. M. Kegel, Los von Wellhausen! Ein Beitrag zur Neuorientierung in der atl Wissenschaft, Gütersloh 1923.

[4] Oder daß sogar, was nicht selten der Fall ist, am Anfang der Arbeit vertretene Auffassungen beim Abschluß schon wieder geändert werden müssen; vgl. Eißfeldt (s. o. S. 75 [1]) XIII f.

verloren gegangen, daß Möglichkeiten erst durch einwandfreie Beweise geschichtliche Tatsachen werden und ohnedem nicht mit andern Möglichkeiten zu einer Reihe von geschichtlichen Ereignissen verkoppelt werden dürfen. Die wirkliche Geschichte ist viel zu eigensinnig, um nicht die liebevollst ausgeheckten Phantasiegebilde über den Haufen zu werfen [1]. 4) Erst wenn eine allgemein verbindliche Methode gewonnen ist, kann die Feststellung gemeinsam anerkannter, dauernder Ergebnisse erwartet werden, welche eine Zerfahrenheit der Anschauungen wie heute ausschließt. 5) Wenn jede einzelne Erscheinung in sich objektiv abgewogen wird, ohne voreilig in den Dienst einer fertigen Theorie gepreßt zu werden, können ganz neue Lösungsmöglichkeiten ins Gesichtsfeld treten. Gleichartige Erscheinungen, wie sie im Pentateuch beobachtet wurden, ziehen sich z. B. mehr oder minder durch das ganze AT, am merkbarsten durch die geschichtlichen Bücher bis Ezr-Neh hindurch. Es ist doch eine zu mechanische Methode, die Pentateuchfrage für sich gesondert zu lösen und einfach die Pentateuchquellen noch in die Bücher Jdc, Sm, Rg sich hineinerstrecken zu lassen oder den Deuteronomisten auch außerhalb des Dt an der Arbeit zu sehen. Viel näher liegt es, daraus zu entnehmen, daß die sicher ursprünglich selbständigen Bücher Hexateuch, Jdc, Sm, Rg durch ein gemeinsames Geschick einen so gleichmäßigen, eigenartigen Aufbau erhalten haben, der nicht mit dem erstmaligen Werden der Bücher zusammengeworfen werden darf. Dieses Geschick ist kaum als eigentliche Redaktionsarbeit zu bezeichnen, die doch ein ganz anderes Ziel hätte verfolgen und einen geschlosseneren Gang der Darstellung hätte erreichen müssen, als es dem gegenwärtigen Textbestand entspricht. Es scheint eine ähnliche Bearbeitung vorgenommen worden zu sein, wie wir sie bei kleineren Textbestandteilen feststellen können. Wie im vorliegenden Text vielfach überlieferte Buchstaben und Buchstabengruppen, Worte und Wortgruppen einfach mechanisch ohne Ausgleich, aber doch nach einer bestimmten, noch durchfühlbaren philologischen Methode nebeneinander in den endgültigen Text aufgenommen worden sind, nur damit sie nicht verloren gehen, so scheint sich die gleich sorgfältige, gleich mechanische und gleich methodische Sammeltätigkeit auch auf Versteile und Verse, Versgruppen und noch umfangreichere Textstücke ausgedehnt zu haben, so daß die textkritische Überlieferungsarbeit unmerklich in die sog. literarkritische übergeht, ohne daß beide sich in Methode und Ziel wesentlich unterscheiden [2]. 6) Daß eine solche Sammel- und Rettungsarbeit notwendig wurde, erklärt sich dann am ehesten, wenn wir den geschichtlichen Nachrichten über Vernichtung der heiligen Schriften und Wiederherstellung mehr Glauben beimessen,

---

[1] Vgl. Steuernagel (s. o. S. 10) 16: «Es muß zugegeben werden, daß vielfach geniale Vermutungen und bisweilen sogar ganz subjektive Einfälle an die Stelle solider methodischer Forschung getreten sind.»

[2] Steuernagel (s. o. S. 10) 273 will umgekehrt noch in der 𝔊 Redaktionsarbeit feststellen.

als es gemeinhin geschieht[1]. 7) Erst wenn man den Anteil solcher Ursachen an der vorliegenden Textform festgestellt hat, ist Anlaß gegeben, zu untersuchen, ob auch und inwieweit literarische Umgestaltungen ursprünglich einheitliche Überlieferungen gespalten haben, so daß aus solchen «Urkunden» oder Quellen letztlich auf literarkritischem Wege die Urgestalt der atl Bücher, hier die mosaische Urform des Pentateuchs, zu gewinnen wäre.

148. Es ist durchaus zu erwarten, daß sich der Anteil des großen israelitischen Gesetzgebers und Führers Moses am Pentateuch auch für rein wissenschaftliche Betrachtungsweise als viel bedeutsamer herausstellen wird, als die kritische Schule bisher, mehr einem gewissen Gefühl als einer sicheren Beweislinie folgend, in steigendem Maße zugestanden hat[2]. Vielleicht erhöht er sich auch für die kritische Schule, soweit sie sich von dem früheren Radikalismus zu gewissenhafter Besonnenheit zurückzufinden beginnt, so sehr, daß im großen und ganzen auf Moses als Gewährsmann des unter seinem Namen überlieferten Werkes dasjenige Maß von Verantwortung fällt, auf welches die amtlichen katholischen Verlautbarungen auch der letzten Zeit trotz unverkennbarer Würdigung der entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht verzichten zu können glaubten.

149. Die umfassendste amtliche Äußerung der kirchlichen Lehrautorität liegt in der EBK[3] vom 27. Juni 1906 vor, die auf den wissenschaftlichen Stand der Frage eingeht, aber ihrer ganzen Eigenart nach eine autoritative[4], wenn auch nicht endgül-

[1] Hinweise darauf siehe besonders bei Scholz (s. o. S. 76); v. Hummelauer (s. o. S. 76 f.); N. Peters, Der Text des AT und seine Geschichte (BZF 5, 6/7), Mstr. i. W. 1912, [3]1921, 31 ff. Es ist wesentlich dasselbe, wenn G. Hoberg (Literar. Rundschau 1908, Nr. 4) annimmt, es seien liturgische Wechseltexte nebeneinander gestellt worden.

[2] Löhr (s o. S. 81 [4]) 208 wirft der Literarkritik vor, daß sie fast den altehrwürdigen Kern des Dt über ihrer Einzelarbeit aus dem Auge verloren habe.

[3] Die Bibelkommission (Commissio Pontificia de re biblica) wurde durch das Apostolische Schreiben Leos XIII. «Vigilantiae» vom 30. Okt. 1902 eingesetzt. — Vgl. L. Fonck S. J., Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia, Rom 1915, 1 ff.

[4] Das Motuproprio «Praestantia Scripturae» Pius' X. vom 18. Nov. 1907 stellt die Entscheidungen der Bibelkommission in ihrer Verbindlichkeit den vom Papst gebilligten Kongregationsdekreten gleich (vgl. Fonck [s. o. Anm. 3] 11 ff.; D.[11] 2113).

tige[1] Bindung der katholischen Exegese sein will. Sie wehrt in kurzen Antworten auf ausführlich formulierte Fragen die radikale Pentateuchkritik ab und umschreibt die Grenzlinien, innerhalb deren eine Entwicklung des Pentateuchs in vor- und nachmosaischer Zeit ohne Preisgabe katholischer Grundsätze möglich erscheint.

150.[2] I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam mosaicam sacrorum librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione necnon indiciis internis, quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate mosaica posterioribus fuisse confectos? — Resp.: Negative.

II. Utrum mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit, qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen, ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur? — Resp.: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque praeiudicio mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam contracta vel amplificata ipsi operi inseruerit? — Resp.: Affirmative.

IV. Utrum salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi admitti possit, tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita vel glossas et explicationes textui interiectas, vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas, mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare? — Resp.: Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

151. Die EBK geht davon aus, daß der Pentateuch im wesentlichen aus der Hand des Moses stamme. Um die Eigenart des Textes zu erklären, läßt sie drei Wege offen: vormosaische Quellen,

---

[1] Vgl. A. Condamin S. J., Chronique biblique (Rev. prat. d'apolog. 1907, 1. Jan.); X., La Commission biblique (ExpT 18, 381 f.).

[2] D.[11] 1997—2000.

Niederschriften aus der Zeit und unter Aufsicht und Verantwortung des Moses, und nachmosaische Änderungen in der Ausdehnung und Zahl, daß sie Echtheit und Vollständigkeit des mosaischen Pentateuchs im wesentlichen nicht beeinträchtigen; diese nachmosaischen Änderungen können sein: Erweiterungen von inspirierten Verfassern, Glossen und eingeschobene Texterklärungen, Ersetzung alter Wörter und Formen durch neuere, von Abschreibern verschuldete, fehlerhafte Lesarten, soweit die Kritik solche feststellen kann.

Diese Richtlinien für eine Pentateuchhypothese von katholischem Standpunkte aus haben die Form von Zugeständnissen, welche von bestimmten Vorbehalten abhängig gemacht werden. Sie werden nicht ausdrücklich als äußerste Zugeständnisse erklärt[1]. Die einzige positive Bestimmung in Nr. I hält die Verfasserschaft des Moses für den Pentateuch mindestens insoweit fest, daß nicht, wie die radikale Kritik behauptet hat, die Bücher des Pentateuchs zum größten Teil aus nachmosaischen Quellen gefertigt erscheinen[2].

2. Das Buch Josue.

§ 17. Name. Literatur.

152. יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן, Ἰησοῦς Ναυή[3], Liber Josue hebraice «Jehosua» (Jos). — Josue hatte schon vor dem Tode des Moses eine Rolle gespielt (Ex 17, 9 ff.; 24, 13; Nm 27, 18 u. ö.) und war an Stelle des Moses zum Führer des Volkes Israel bestimmt worden. Als Träger der Ereignisse hat er dem Buche den Namen gegeben.

153. H. Holzinger, Das Buch Josua (KHK 6), Tüb. 1901. F. de Hummelauer S. J., Commentarius in librum Josue (CSs), P. 1903. C. F. Keil, Josua, Richter und Ruth (BC 2, 1), Lp. 1863, [2]1874. Knobel-Dillmann (s. o. S. 14). Oettli (s. ob. S. 15). W. Schenz, Das Buch Josue erklärt (KwC 1, 2), Wien 1914. A. Schulz, Das Buch Josue übersetzt und erklärt (HSAT 2, 3), Bonn 1924. C. Steuernagel, Das Buch Josua übersetzt und erklärt (GHK 1, 3, 2), Gött.

---

[1] Bei der Natur solcher kirchlichen Entscheidungen, die durch bestimmte Anlässe hervorgerufen werden, ist es aber auch nicht ausgeschlossen, daß solche Zugeständnisse später wieder eingeengt werden. Das scheint durch die Entscheidung der Congregatio S. Officii gegen Touzard (s. o. S. 78) geschehen zu sein.

[2] Mangenots Versuch, die ungemilderte traditionelle Anschauung über den Pentateuch als Inhalt der EBK zu erweisen (s. o. S. 42 [2]), wird von Ermoni (s. o. S. 78 [1]) und Huvelin (s. o. S. 78 [1]) abgelehnt.

[3] Von der Weiterbildung יֵשׁוּעַ; Ναυη ist alter Schreibfehler (H statt N).

1899, [2]1923. — Zu den «Ḥabiri» in den Tell el-Amarna-Briefen (s. Karte Taf. 1, 1 [6b] u. Taf. 1, Nr. 2), die vielfach mit den «Hebräern» Josues in Zusammenhang gebracht werden, vgl. P. Dhorme, Les nouvelles tablettes d'El-Amarna (Rb 33, 5—32 — gegen die Gleichstellung); J. A. Knudtzon, Die El-Amarnatafeln bearbeitet (Vorderasiat. Bibliothek 2), B. 1907/14; K. Miketta, Die Amarnazeit. Palästina und Ägypten in der Zeit israelitischer Wanderung und Siedlung (BZF 1, 10), Mstr. i. W. 1908 (für Gleichstellung); H. Winckler, Die Thontafeln von Tell el-Amarna (Keilinschriftl. Bibl., Samml. von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung, hrsg. von E. Schrader, 5), B. 1896. — Zu den Karnak-Listen, welche für die geographischen Namen des Buches Josue Bedeutung haben, vgl. W. M. Müller, Die Palästina-Liste Tutmosis' III. (Mitt. der Vorderas. Ges. 12, 1), Lp. 1907.

§ 18. Inhalt des Buches Josue.

154. Das Buch umfaßt die Zeit vom Tode des Moses bis zum Tode des Josue und erzählt die Eroberung des Westjordanlandes und seine Verteilung an die noch übrigen neuneinhalb Stämme.

155. I. Eroberung des Gelobten Landes (Kap. 1—12): Auf Befehl Jahwes (1, 1—9) bietet Josue das Volk auf, den Jordan zu überschreiten (1, 10 f.), und auch die ostjordanischen Stämme (1, 12—15), die sich dazu bereit erklären (1, 16—18). Er sendet Kundschafter nach Jericho, welche von der Buhlerin Raḥab aufgenommen und gegen die Einwohner der Stadt gerettet werden (2, 1—24). Das Volk zieht durch den Jordan, der sich vor den Priestern mit der Lade teilt (3, 1—17). Zwölf Denksteine werden aufgerichtet; am 10. des 1. Monats steigt das Volk aus dem Jordan und lagert in Gilgal (4, 1—5, 1). Dort holt Josue die Beschneidung nach (5, 2—9); das Volk feiert am 14. des 1. Monats Pascha, das Manna hört auf (5, 10—12). Josue begegnet bei Jericho dem Anführer des Kriegsheeres Jahwes (5, 13—15). Jerichos Mauern stürzen beim Umzug des Volkes ein; Stadt und Einwohner werden gebannt, nur Raḥab und ihre Familie geschont (6, 1—27)[1]. ʿAkan eignet sich Gebanntes an; deshalb wird das Volk durch eine Niederlage vor der Stadt ʿAi gestraft; der Übertreter des Bannes wird festgestellt und gestraft (7, 1—26). ʿAi wird durch List genommen und gebannt (8, 1—29). Ein Altar wird auf dem ʿEbal errichtet, das Gesetz auf Steine geschrieben und (nach Dt 27) mit Segen und Fluch vorgelesen (8, 30 bis 35). Die Einwohner von Gibʿon erlisten sich in Gilgal Schonung und werden zu Tempelsklaven gemacht (9, 1—27). Von Gilgal aus besiegt Josue die fünf Könige des Südens bei Gibʿon und erobert das Südland (10, 1—43 [Sonnenstillstandswunder V. 12—14[2]]). Er schlägt

---

[1] Vgl. E. Sellin und C. Watzinger, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen, Lp. 1913.

[2] Vgl. J. C. Matthes, Das Solstitium Jos 10, 12—14 (ZatW 29, 259—267); J. van Mirlo jr. S. J., Das Wunder Josues (ZkTh 37, 895—911).

die Könige des Nordens beim Wasser von Merom, erobert und bannt das dortige Gebiet (11, 1—15). Rückblick und Verteilung des Landes an die Stämme Israels (11, 16—23). Verzeichnis der 31 Könige, die Israel und Josue im Ost- und Westjordanlande niederwarfen (12, 1—24).

156. II. Verteilung des Gelobten Landes (Kap. 13—21): Jahwe befiehlt Josue in seinem hohen Alter, das Westjordanland an die neuneinhalb Stämme zu verteilen (13, 1—7). Die Verteilung des Ostjordanlandes an zweieinhalb Stämme durch Moses wird vorausgeschickt, wobei zuerst die Gesamtgrenzen (13, 8—14), dann die Grenzen der Anteile von Ruben, Gad und halb Manasse angegeben werden (13, 15—33). Allgemeine Angaben über die Verteilung des Westjordanlandes (14, 1—5). Kaleb verlangt und erhält das Gebiet von Hebron (14, 6—15). Die Grenzen des Gebietes, das dem Stamme Juda zufiel (15, 1—12). Kaleb erhält ein eigenes Stück Land im Gebiete von Juda und erobert es (15, 13—19). Aufzählung der zugehörigen Städte (15, 20—63). Zuweisung des Gebietes an Joseph bzw. Ephraim und Manasse (16, 1 bis 17, 18). Das Volk errichtet in Šilo das Zelt der Zusammenkunft (18, 1). Das übrige Land wird schriftlich aufgenommen und durch das Los an die übrigen sieben Stämme verteilt (18, 2—19, 48). Josue erhält sein Gebiet (19, 49 f.). Schluß der Verteilung (19, 51). Die sechs Asylstädte werden bestimmt (20, 1—9). Die Stämme treten Städte für die Leviten ab (21, 1—42). Schluß zur Verteilung (21, 43—45).

157. III. Ereignisse bis zu Josues Tod (Kap. 22—24): Die ostjordanischen Stämme werden von Josue verabschiedet (22, 1—6). Auf der Rückkehr errichten sie am Jordan einen Altar, werden von den westjordanischen Stämmen zur Rede gestellt und erklären den Altar als bloßes Zeugnis, das den Altar vor der Wohnung Jahwes nicht beeinträchtige (22, 7—34). Josue mahnt in hohem Alter das Volk Israel, den Bund Jahwes zu halten (23, 1—16). Versammlung in Sichem; Josue verpflichtet das Volk zur Anhänglichkeit an Jahwe (24, 1—24), schreibt die Gesetze, die er in Sichem gab, in das Gesetzbuch Gottes und entläßt das Volk (24, 25—28). Tod des Josue (24, 29—31). Die Gebeine Josephs werden in Sichem begraben (24, 32). Tod Eleazars, des Sohnes des Aaron (24, 33)[1].

§ 19. Die literarische Eigenart des Buches Josue.

158. Mit dem Pentateuch und den nachfolgenden Büchern des AT teilt Jos die Eigentümlichkeit, daß sein gegenwärtiger Textzustand nicht durchweg ein geschlossenes, einheitliches Werk erkennen läßt.

---

[1] Prokopius von Gaza (De bello Vandalico 2, 10) berichtet von Flüchtlingen vor Josue zu Tigisis in Numidien; vgl. dazu M. Büdinger, De coloniarum quarundam phoenicarum primordiis cum Hebraeorum exodo coniunctis (SB der k. k. AdW zu Wien, philos.-hist. Kl. 125 [1891], 10) 36—38.

Die Errichtung von zwölf Denksteinen wird Kap. 4 zweimal mit etwas verschiedenen Einzelheiten erzählt; V. 11 und V. 15 ff. berichten über denselben Vorgang. — 8, 9 || 8, 12 f. — Die Eroberung von Hebron und Debir geschieht 10, 36 ff. unter Leitung Josues, des Führers des ganzen Volkes, 15, 14—19 unter besonderer Führung des Kaleb. — Auch die Zuweisung Hebrons an Kaleb kommt doppelt vor: 14, 6 ff. und 15, 13 ff. — Wie im Dt ist für Beurteilung des Altares 22, 10 ff. die Zentralisation des Kultes maßgebend; der Bericht über den Altar auf dem Berge ʿEbal (8, 30—35) läßt davon nichts ersehen, wie auch sonst Ex 20, 25 dabei berücksichtigt scheint.

Daß nicht so viele Anzeichen von verschiedenen Darstellungsformen sich finden, zeigt, daß die Hauptmasse der Ereignisse in einer einheitlichen Fassung Aufnahme gefunden hat[1]. Immerhin bestätigen auch diese wenigen Fälle, daß sich bei Jos die gleiche Frage erhebt wie beim Pentateuch.

§ 20. Zeit der Entstehung.

159. Zwiespältig sind auch die Anhaltspunkte für die Zeit, in der die einzelnen Bestandteile des Buches niedergeschrieben zu sein scheinen.

Was Josue selbst nach 24, 26 schrieb, wird zunächst wohl nur 24, 1—25 umfassen, nicht das ganze Buch. Auch die Aufnahme des Gelobten Landes, die auf Josues Befehl geschah (18, 9), wird im Buche enthalten sein[2]. Die genaue und einläßliche Schilderung wäre für sich auch möglich, ohne daß gerade ein Augenzeuge das Wort führen müßte. Aber die «Wir»-Formen (5, 1 [כ' עַד־עָבְרֵנוּ, ק' עַד־עָבְרָם]; 5, 6; vgl. auch 15, 4) sind beachtenswert, wenn sie auch nicht zweifelsfrei überliefert sind[3]. Sie kommen zunächst für die Abschnitte in Betracht, in denen sie stehen, ebenso wie 6, 25, wonach die Buhlerin Rahab damals noch am Leben gewesen wäre[4]. Es ist deshalb verständlich, daß in alter[5] und neuer[6] Zeit Josue selbst als Verfasser galt. Er ist

[1] Die genaue literarkritische Scheidung, die Steuernagel (s. o. S. 10) 276—280 als Ergebnis der bisherigen kritischen Arbeit vorlegt, bedarf wie beim Pentateuch, so auch bei Jos sorgfältiger Nachprüfung und wird bedeutend einzuschränken sein. — Vgl. auch Eißfeldt (s. o. S. 75 [1]).

[2] Steuernagel (s. o. S. 10) 274 leugnet beides ohne Begründung.

[3] 𝔊 und 𝔙 haben die auffälligen Lesarten nicht (jedoch $𝔊^B$ 5, 6 = 𝔐).

[4] וַתֵּשֶׁב «und sie wohnte» (= 𝔊 $𝔖^p$; 𝔙 habitaverunt).

[5] Vielleicht schon Sir 46, 1 (das διάδοχος Μωσῆ ἐν προφητείαις «Nachfolger des Moses in den Prophezeiungen» versteht Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 192 so; der hebräische Urtext meint jedenfalls bloß, daß Josue dem Moses in der prophetischen Führerschaft, nicht gerade in der Schriftstellerei nachfolgte), jedenfalls aber Talmud, b. Baba batra f. 14[b], viele Kirchenväter (vgl. Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 187 f.; Höpfl [s. o. S. 9] 2[2], 70 f.).

[6] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 187; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 33; Schenz (s. o. S. 58[7]) 78; Vigouroux-Brassac (s. o. S. 9[1]) [13]2, 5 ff. (anders

nicht deshalb schon ausgeschlossen, weil von ihm in der dritten Person die Rede ist[1] oder weil schon der Name Jerusalem vorkommt[2]. Daß die Eroberung von Hebron (Jos 15, 13—19) auch Jdc 1, 8—15, die Einnahme von Lešem (Jos 19, 47) auch Jdc 18, 27 ff. (Laiš) steht, fordert gleichfalls nicht, die Ereignisse nach dem Tode des Josue einzureihen; denn Jdc greift hie und da auf die Vorgänge unter Josue zurück. Der Bericht über Josues Tod (24, 19—33) könnte dem abgeschlossenen Buche beigefügt worden sein[3]. Auch der Ausdruck «bis auf den heutigen Tag» (4, 9; 5, 9; 6, 25; 7, 26; 8, 29; 9, 27; 14, 14) weist nicht unbedingt in die Zeit nach Josue.

Bedeutsamer aber ist, daß 10, 13 das «Buch des Gerechten» verwertet wird, welches Stücke aus der Königszeit enthält (2 Sm 1, 18). Die Namen Israel und Juda (11, 21) setzen die Trennung der beiden Reiche nach Salomos Tod (932 v. Chr.) voraus[4]. Diese beiden Stellen lassen sich jedenfalls nicht so deuten, daß sie in der Zeit des Josue geschrieben sein könnten[5]. Wollte man darin Glossen einer späteren Hand sehen[6], so blieben sie immer noch Anzeichen dafür, daß das Buch erst nach Josue seine heutige Gestalt erhalten hat. Das nehmen zahlreiche Exegeten alter[7] und neuer[8] Zeit an. Einige geschichtliche Angaben lassen noch genauere Schlüsse zu. Die Jebusiter hielten sich in Jerusalem (15, 63) bis zum 7. Jahre Davids (2 Sm 5, 5—9). Geṣer war von Kanaanitern bewohnt (16, 10), bis der Pharao sie ausrottete und die Stadt seiner Tochter, der Gemahlin des Salomo, als Mitgift überließ (3 Rg 9, 16). Sidon erscheint noch als Vormacht des phönizischen Küstenstriches (11, 8; 13, 4—6; 19, 28); seit dem 12. Jahrh. oder auch seit Salomo war dies Tyrus (Josephus, Ant. 8, 3, 1). Die Gibʿoniten waren noch Tempeldiener (9, 27); das änderte sich mit der Zeit des Saul (2 Sm 21). Der Ort des Heiligtums ist noch nicht festgelegt (9, 27).

---

[14]2, 10 f.); * H. Zschokke, Historia sacra VT [7] (J. Döller), Wien 1920, 205 f.

[1] So Steuernagel (s. o. S. 10) 274.

[2] Dieser Name ist für das alte biblische Jebus schon in den Tell el-Amarna-Briefen (14. Jahrh. v. Chr.; s. o. S. 118) bezeugt.

[3] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 34 u. a.

[4] Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 34 sucht die Namen auf den Stamm Juda und den Patriarchennamen Israel zurückzuführen.

[5] Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 1 [2], 194 f. stellt alle möglichen Versuche zusammen, sie so zu deuten.

[6] So z. T. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 34. Vgl. auch * A. Schulz, Exegese im AT (ZSem 3, 178—193).

[7] Theodoret († 458), In Jos. quaestio 14 (Mg 80, 473 f.); Ps.-Athanasius, Synopsis s. Scripturae 10 (Mg 28, 309).

[8] A. Tostatus (In Jos. 1 quaestio 13, in Jos. 7 quaestio 9) nimmt Samuel als Verfasser an, Masius (s. o. 65 [1]) in der Praef. den Ezra (vgl. Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 1 [2], 187).

Dürften letztere Bemerkungen dem Verfasser des Buches zugeschrieben werden, so könnte Jos noch in die Zeit vor David datiert werden[1]. Da aber 10, 13 in die Zeit Davids, 11, 21 sogar noch über Salomo herabreicht, so liegen Anzeichen einer früheren Bearbeitung des Buches oder älterer Quellen vor. Für das Buch selbst in seiner gegenwärtigen Gestalt sind die erwähnten Angaben terminus a quo, über den man, da weitere spätere Anzeichen fehlen, nicht viel herabzugehen braucht. Bemerkenswert ist, daß somit die Zeitmarken des Buches Josue ungefähr in die gleiche Zeit verweisen wie die Anachronismen des Pentateuchs.

§ 21. Der Text des Buches Josue.

160. Wie beim Pentateuch weist auch in Jos 𝔊 Textunterschiede gegenüber dem 𝔐 auf, die tiefer zu greifen scheinen, als es sonst bei textkritischen Wandlungen einer bereits festgelegten Textgestalt statthat (vgl. 5, 4—6; 𝔊 9, 3—8 = 𝔐 8, 30—9, 2 [Umstellung]; 19, 47 f.; 20, 3 4—6 8 [= $𝔊^A$]; 21, 36 f.; 21, 42 [+ 19, 50 f. + 5, 3 𝔊]; 𝔊 24, 30^a—33^b [aus Jos, Jdc, Sm])[2].

§ 22. Verhältnis zum Pentateuch.

161. Gegenüber der früheren, ständigen Überlieferung, die Jos als eigenes Buch betrachtete[3], kam die kritische Schule zur Anschauung, daß Pentateuch und Jos als e i n Buch entstanden seien und sich als Hexateuch gemeinsam fortentwickelt hätten[4].

---

[1] So v. Hummelauer (s. o. S. 117) 93; Hudal (s. o. S. 9) 95 f., [2]103.

[2] Holzinger (s. o. S. 117) XV hält die Unterschiede für literarisch. Steuernagel (s. o. S. 117) 148 meint, daß dabei Text- und Literargeschichte ineinander übergreifen. — Holzinger a. a. O. und Wellhausen (Kompos. [s. o. S. 73] 1889, 126) betrachten den 𝔊-Text als Ausgleich literarischer Anstöße; v. Hummelauer (s. o. S. 117) 13 und Steuernagel (s. o. S. 10) 287 halten den 𝔊-Text für ursprünglicher. J. Hollenberg (Der Charakter der alexandrinischen Übersetzung des Buches Josue, Mörs 1876) nimmt für 𝔊 eine ältere hebräische Vorlage an.

[3] F. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josue (ThQ 46, 385—448; 47, 227—307).

[4] Ähnlich schon Bonfrère (s. o. S. 65), Spinoza (s. o. S. 66). Geddes (s. o. S. 70) hat zuerst die Folgerung gezogen, daß Pentateuch und Jos den gleichen Verfasser haben. — Nicht in gleichem Sinne redet Ambrosius von einem Heptateuch (Gn—Jdc; Expos. in Ps 118 [M^1 15, 1197—1604], 1584), die griechische Kirche von einem ὀκτάτευχος (Gn—Rut; vgl. J. R. Pitra, Analecta sacra, P. 1876/91, 2, 412).

162. Für die Selbständigkeit des Buches spricht die Darstellung, die sich auf eigene Quellen stützt [1], sowie die Tatsache, daß kein Zeugnis für eine erfolgte Trennung angeführt werden kann [2]. Sprachliche Eigentümlichkeiten (die Archaismen des Pentateuchs, wie הָאֵל, הוא fem., fehlen; יְרִיחוֹ [18, 21 zweifelhaft] statt יְרֵחוֹ des Pentateuchs) zeugen dafür, daß die Überlieferung der beiden Bücher schon früh, jedenfalls vor der ausgedehnteren Einführung der Vokalbuchstaben, eigene Wege eingeschlagen hat [3]. — Aber auch die Annahme, daß beide Bücher miteinander zusammenhängen, läßt sich durch manche Erscheinungen stützen. Einige Angaben im Pentateuch lassen erkennen, daß der Erzähler auch noch den Abschluß der Ereignisse in Jos im Auge hatte (der Besitz des Landes Kanaan wird Gn 12, 7 verheißen, der Befehl, die Kanaaniter auszurotten, Ex 23, 21 ff. [vgl. schon Gn 9, 25], Dt 7; 20, 16 f. usw. gegeben, Josues Rolle Ex—Dt vorbereitet, die Gebeine Josephs Ex 13, 19 und Jos 24, 32 erwähnt, Segen und Fluch von Dt 27, 11 ff. in Jos 8, 30 ff. ausgeführt). Der Faden der Erzählung läuft unmerklich von Dt auf Jos weiter. Jos zeigt in seiner gegenwärtigen Form dieselbe literarische Eigenart wie der Pentateuch. Die Zeitmarken führen bei beiden Büchern ungefähr in die Periode der ersten Könige herab.

163. Diesen einander entgegenwirkenden Anzeichen suchen manche Vertreter der Kritik Rechnung zu tragen, indem sie zwar die Pentateuchquellen sich auch über die Zeit des Josue erstrecken lassen, die selbständige Entwicklung von Jos habe aber vor der Vereinigung von JED eingesetzt, oder wenn hernach, doch ehe P dazugefügt wurde [4]. Solange die Pentateuchfrage noch nicht einwandfrei gelöst ist, darf auf eine Übereinstimmung bezüglich Jos nicht gerechnet werden. Von einem «Hexateuch» darf eigentlich nur diejenige kritische Richtung reden, welche Jos als Bestandteil eines abgeschlossenen Werkes über die Zeit bis zum Tode des Josue betrachtet, in dem JEDP schon vereinigt sind.

---

[1] Hummelauer (s. o. S. 117) 71 ff.

[2] Erklärlich wäre ja eine nachträgliche Verselbständlichung insofern leicht, weil das Gesetz, das mit Dt schließt, für sich eine besonders wichtige Rolle spielte.

[3] Das samaritanische Buch Jos (s. u. § 211, Nr. 726) kann weder für noch wider die Selbständigkeit geltend gemacht werden, weil die Samaritaner zwar ein Buch Jos haben, aber ein ganz anderes als unser kanonisches Buch. — Der Verfasser von Jos setzt die Zeit des Moses als abgeschlossen voraus, ohne daß man damit annehmen müßte, sie hätte ihm auch literarisch bereits bearbeitet vorgelegen. — Wiederholung mancher Angaben aus dem Pentateuch könnte nur dann zu Gunsten der Selbständigkeit in die Wagschale fallen, wenn sonst das Buch einheitlich wäre.

[4] Eine sehr umständliche Verarbeitung der einzelnen Quellen nimmt Steuernagel (s. o. S. 10) 284 ff. an.

Muß, wie oben angenommen wurde, Moses im wesentlichen als Verfasser des Pentateuchs gelten, so ist damit ein eigentlicher Hexateuch verneint. Wohl aber ist festzuhalten, daß Geschick und Geschichte des Pentateuchtextes wie die späteren Bücher, so auch Jos betroffen haben. Außerdem muß mindestens Gn—Jdc einmal als zusammenhängende Geschichte überarbeitet worden sein[1].

3. Das Buch der Richter.

§ 23. Name. Literatur.

164. שֹׁפְטִים, Κριταί[2], Liber Judicum hebraice «Sophetim» (Jdc, Richt), genannt nach den Männern, welche Führer (שׁפט hat diese weitere Bedeutung; vgl. Am 2, 3; Ps 2, 10; Livius 28, 37; 30, 7) und Retter (vgl. Jdc 2, 16: הוֹשִׁיעַ «retten»; 3, 9: מוֹשִׁיעַ) des Volkes Israel und einzelner Stämme und Stammgruppen in bedrängten Zeiten wurden.

165. K. Budde, Das Buch der Richter erklärt (KHK 7), Tüb. 1897. F. de Hummelauer S. J., Commentarius in librum Judicum et Ruth (CSs), P. 1888. Keil (s. o. S. 117). M.-J. Lagrange O. P., Le livre des Juges (Etudes bibliques), P. 1903. G. F. Moore, A critical and exegetical commentary on Judges (IcC), Ld. 1895 (²1903). *B. Neteler, Das Buch der Richter der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1900. W. Nowack, Richter-Ruth übersetzt und erklärt (GHK 1, 4, 1), Gött. 1900. Oettli (s. o. S. 15). A. Schulz, Das Buch der Richter und das Buch Ruth übersetzt und erklärt (HSAT 2, 4/5), Bonn 1926. *A. W. P. Sloet, Het boek der Rechters (Biblia sacra VT, dat is De Heilige boeken van het Oude Verbond. Vulgaat en Nederlandsche Vertaling met Aanteekeningen, 2, 2), 's Hertogenbosch 1904. V. Zapletal O. P., Das Buch der Richter übersetzt und erklärt (EH 7, 1), Mstr. i. W. 1923.

§ 24. Inhalt des Richterbuches.

166. Zum Teil greift Jdc noch in die Zeit zurück, in der das Gelobte Land unter Josue erobert wurde. Einzelne Unternehmungen daraus sowie Ereignisse, welche sich auf dem neu erworbenen, zum Teil erst endgültig zu sichernden Lande von Josues Tod ab bis zur Einführung des Königtums unter Samuel abspielten, werden in zwangloser Anordnung berichtet.

---

[1] Siehe u. § 25, Nr. 168.

[2] Philo, De confusione linguarum § 128 (ed. Wendland): ἡ τῶν κριμάτων βίβλος.

I. Aus der Zeit, in der das Gelobte Land erobert wurde (1, 1—2, 5): Der Stamm Juda erobert nach dem Tode Josues unter Mithilfe des Stammes Simeon sein Gebiet mit Ausnahme der Ebene (1, 1—20). Benjamin läßt sich neben den Jebusitern in Jerusalem nieder (1, 21). Das Haus Josephs erobert Betel (1, 22—26). Manasse, Ephraim, Zebulun, Ašer, Naphtali und Dan lassen sich in ihren Gebieten nieder und machen die Kanaaniter fronpflichtig (1, 27—36). Der Engel des Herrn tadelt das Volk, weil es gegen Gottes Gebot einen Bund mit den Kanaanitern schloß, und kündigt Strafe durch die Ureinwohner an (2, 1—5).

II. Einleitung zu den Richtererzählungen (2, 6—3, 6). Josue entläßt die Stämme, um ihre zugewiesenen Gebiete zu erobern; er stirbt mit seiner Generation, und die Nachkommen fallen von Jahwe ab (2, 6—13). Jahwe läßt sie in die Hände der Feinde geraten (2, 14 bis 15), rettet sie durch Richter (2, 16—18). Dann fällt das Volk wiederum ab (2, 19). Jahwe läßt deshalb die früheren Einwohner im Lande, um Israel zu strafen und zu prüfen; das Volk wird durch sie zum Abfall verleitet (2, 20—3, 6).

III. Die Richtererzählungen (3, 7—16, 31). 1) ʿOtniʾel rettet das Volk durch Besiegung des Kušan rišʿataim von Mesopotamien für 40 Jahre (3, 7—11). — 2) Ehud (𝔙 Aod) befreit Israel durch Ermordung des ʿEglon von Moab; ein Sieg über die Moabiter schafft Ruhe für 80 Jahre (3, 12—30). — 3) Šamgar erschlägt 600 Philister (3, 31). — 4) Nach Ehuds Tode fällt Israel ab und gerät in die Hände des Jabin, Königs von Ḥaṣor, und seines Feldherrn Sisera (4, 1—4). Die Richterin Debora und der Feldherr Baraḳ besiegen den Sisera am Berge Tabor (4, 5—16). Jaʿel, das Weib eines Ḳeniters, tötet den flüchtenden Sisera in ihrem Zelte (4, 17—24). Debora und Baraḳ singen ein Siegeslied (5, 1—31 a)[1]. Das Land hat 40 Jahre Ruhe (5, 31 b). — 5) Die Midianiter brandschatzen Israel; ein Prophet verweist das klagende Volk auf seinen Abfall (6, 1—10). Der Engel Jahwes ermutigt Gidʿon in Ophra durch ein Zeichen gelegentlich eines Opfers zum Kampf gegen Midian (6, 11—24). Gidʿon zerstört auf Jahwes Weisung den Altar des Baal und erhält den Namen Jerubbaʿal (6, 25—32). Er ruft gegen die Midianiter und andere Völker Manasse, Ašer, Zebulun und Naphtali auf und erhält zwei göttliche Ermutigungszeichen an Schaffell und Tau (6, 33 bis 40). Er scheidet 300 Krieger durch Probe aus, beschleicht das Lager der Midianiter, überfällt sie während der Nacht und besiegt sie (7, 1 bis 23). Die jetzt erst aufgebotenen Ephraimiten nehmen zwei Fürsten der Midianiter, ʿOreb und Zeʾeb, gefangen (7, 24 f.). Gidʿon beruhigt die Ephraimiten, die sich zurückgesetzt fühlen (8, 1—3). Einwohner des Gebietes jenseits des Jordans versagen Gidʿon auf seinem Verfolgungszuge Unterstützung. Er nimmt die zwei Könige der Midianiter,

---

[1] W. Lotz, Das Deboralied in verbesserter Textgestalt (NkZ 30, 191—202). P. Rießler, Zum Deboralied (BZ 7, 260—278). V. Zapletal O. P., Das Deboralied, Frb. i. S. 1905.

Zebaḥ und Ṣalmunnaʿ, gefangen, straft die Einwohner, die ihm Hilfe verweigert hatten, und tötet Zebaḥ und Ṣalmunnaʿ (8, 4—21). Er lehnt die Königswürde ab und fertigt aus der Beute ein Ephod, womit Israel Götzendienst treibt. Gidʿons Haus muß dafür büßen (8, 22—27). Das Land hat 40 Jahre lang Ruhe (8, 28). Gidʿon hat einen Sohn Abimelek. Er stirbt, das Volk fällt ab und vergißt der Wohltaten des Hauses Jerubbaʿals (8, 29—35). Abimelek ermordet seine Brüder bis auf den jüngsten, Jotam, und wirft sich in Sichem zum König auf (9, 1—6). Jotam erzählt vom Berge Garizim aus die Fabel von der Königswahl der Bäume und kündigt Strafe für die Treulosigkeit gegen Jerubbaʿals Haus an und flieht (9, 7—21). Sichem empört sich gegen Abimelek; dieser kämpft gegen die Stadt und überwältigt sie (9, 22 bis 49). Bei der Eroberung von Tebeṣ wird er getötet (9, 50—57). — 6) Nach Abimelek richtet Tolaʿ 23 Jahre (10, 1 f.). — 7) Nach ihm richtet Jaʾir 22 Jahre (10, 3—5). — 8) Das Volk fällt ab, wird 18 Jahre von den Ammonitern bedrängt und bekehrt sich (10, 6—16). Bei einem Einfall der Ammoniter übernimmt Jiphtaḥ die Führung (10, 17—11, 11), sucht Ammon zum Frieden zu bewegen, indem er den Zug Israels durch das Ostjordanland darlegt (11, 12—27), und zieht gegen Ammon (11, 28 f.). Er macht ein Gelübde und demütigt Ammon (11, 30—33). Das Gelübde erfüllt er durch das Opfer seiner Tochter (11, 34—40)[1]. In einem Kampfe der Gilʿaditer mit den Ephraimiten werden letztere an der Aussprache von «Šibbolet» erkannt und getötet (12, 1—6). Jiphtaḥ richtet 6 Jahre (12, 7). — 9) Nach ihm richtet Ibṣan (𝔙 Abesan) 7 Jahre (12, 8—10). — 10) Nach ihm richtet Elon (𝔙 Ahialon) 10 Jahre (12, 11 f.). — 11) Nach ihm richtet ʿAbdon 8 Jahre (12, 13 bis 15). — 12) Israel fällt ab und gerät 40 Jahre unter die Philister (13, 1). Die Geburt des Šimšon wird durch eine wiederholte Erscheinung des Engels Jahwes vorhergesagt; bei einem Brandopfer verschwindet der Engel in der Flamme (13, 2—23). Šimšon wird geboren, und der Geist Gottes regt sich in ihm (13, 24 f.). Er freit eine Philisterin und gibt den Festgenossen ein Rätsel auf[2]. Sie lösen es durch Verrat seines Weibes; Šimšon entlohnt die Löser mit den Gewändern erschlagener Philister (14, 1—19). Sein Weib wird einem andern gegeben (14, 20); er rächt sich, indem er durch Füchse mit Fackeln an den Schwänzen das Getreide der Philister vernichtet (15, 1—5)[3]. Die Philister rächen sich an der Familie seines Weibes und werden deshalb von Šimšon geschlagen (15, 6—8). Die Israeliten liefern ihn den Philistern aus; er erschlägt mit einem Eselskinnbacken tausend Mann und wird durch Wasser aus dem Kinnbacken vor Verschmachten gerettet

---

[1] W. Baumgartner, Jephtas Gelübde Jud. 11, 30—40 (ARW 18, 240—249). * H. Weiß, Das Gelübde Jephthas (Vorlesungsverzeichnis Braunsberg 1907/08). V. Zapletal O. P., Jephtas Tochter. Kulturbilder aus der Frühzeit des jüdischen Volkes, Pad. 1920, [2—3] 1924.

[2] H. Bauer, Zu Simsons Rätsel in Richter Kapitel 14 (ZdmG 66, 473 f.).

[3] R. Hartmann, Simsons Füchse (ZatW 31, 69—72).

(15, 9—19). Šimšon richtet Israel 20 Jahre (15, 20). Er hebt die Stadttore von Gaza aus den Angeln (16, 1—3). Delila sucht dem Šimšon das Geheimnis seiner Stärke zu entlocken und wird dreimal getäuscht (16, 4—14). Ein viertes Mal gelingt es ihr; sie schneidet ihm die Locken ab, und er fällt in die Hand der Philister (16, 15—21). Die Haare wachsen ihm wieder, bei einem Opfer- und Siegesfest bringt er das Haus zum Einsturz und begräbt mit sich 3000 Philister unter den Trümmern (16, 22—31[a]). Šimšon richtet 20 Jahre (16, 31[b])[1].

IV. Anhänge. 1) Die Mutter des Mikajehu läßt von dem Gelde, das sie infolge eines Fluches von ihm zurückerhalten hat, ein Schnitzbild für ihn machen (17, 1—4). — 2) Mika stellt in der Zeit, in der es keinen König in Israel gab, in seinem Gotteshause mit Ephod und Teraphim einen durchreisenden Leviten als Priester an (17, 5—13). — 3) In der königlosen Zeit zogen die Daniten nach einem Stammesgebiete aus. Ihre Kundschafter werden vom Priester des Mika ermutigt. Der Stamm bricht auf, nimmt dem Mika Ephod, Teraphim und Gußbild samt dem Priester mit Gewalt weg; er erobert Laiš, nennt die Stadt Dan und stellt dort die gottesdienstlichen Gegenstände auf (18, 1—31). — 4) In der königlosen Zeit holt ein Levit sein entlaufenes Weib zurück. Es wird von den Benjaminiten in Gibʿa zu Tode mißhandelt (19, 1—28). Der Levit ruft die israelitischen Stämme zur Rache auf (19, 29 f.). Israel beschließt Bestrafung (20, 1—10). Die Benjaminiten werden endgültig geschlagen (20, 11—46). 600 Benjaminiten waren entronnen (20, 47 f.). Den Schwur, Benjamin keine Frauen zu geben, umgehen die Israeliten. Sie vernichten die Einwohner von Jabeš, die sich dem Rachezug gegen Benjamin entzogen hatten, schonen 400 Jungfrauen und geben sie den Übriggebliebenen zu Frauen. Für die fehlenden Frauen verweisen sie die Benjaminiten auf den Raub von Frauen bei einem Feste in Šilo (21, 1—24[2]).

§ 25. Literarische Eigenart des Richterbuches und sein Aufbau.

167. An kleineren Textstücken, an einzelnen größeren Abschnitten und im ganzen Aufbau zeigt Jdc die gleichen Eigentümlichkeiten, die an den vorausgehenden Büchern zu beobachten waren.

---

[1] *E. Kalt, Samson. Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt XIII—XVI (Freiburger theol. Stud. 8), Frb. i. Br. 1912. Ders., Der Ausdruck «fabula» bei Hieronymus (Kath 4. F. 8, 271—287). H. Stahn, Die Simsonsage. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richt 13—16, Gött. 1908 (erklärt die Erzählungen als Sonnenmythus). V. Zapletal O. P., Der biblische Samson, Frb. i. S. 1906.

[2] 21, 25 (Hinweis auf die Zügellosigkeit in der königlosen Zeit) gehört zum Beginn von 1 Sm.

Vielfach finden sich ähnliche Berichte, welche als Doppelungen zu erklären sind. 1, 8 und 1, 21 sind ohne ausgleichende Bearbeitung in das Buch aufgenommen worden. 2, 1—5 || 2, 20—23[1]. Merkwürdig ist auch die nahe Berührung zwischen 7, 25 und 8, 4—21; nach beiden Berichten werden zwei Midianiterfürsten mit den Namen ʿOreb (= Rabe) und Zeʾeb einerseits und Zebaḥ und Ṣalmunnaʿ (ṣalam = «dunkel sein») anderseits gefangen und getötet. 8, 28 enthält den Schluß der Richterzeit Gidʿons, 8, 29 folgt noch eine Angabe über ihn als Jerubbaʿal, Sohn des Joʾaš. 10, 17 f. und 11, 4 f. heben ohne Anlaß wiederholt den Angriff der Ammoniter gegen Israel hervor[2]. Die Richterjahre Šimšons werden 15, 20 und 16, 31ᵇ zusammengefaßt. In den Anhängen bezieht sich 20, 11—36 wohl auf die gleiche Niederlage Benjamins wie 20, 36—48. Auch die Versorgung der Benjaminiten mit Frauen (21, 1—14 und 21, 15—24) enthält Sätze, welche am besten von ein und demselben Vorgang erklärt werden.

Die einzelnen Richtererzählungen unterscheiden sich voneinander. Die Gidʿon- und Šimšonerzählungen heben sich durch den Umfang und ihre Anlage von den übrigen Richtererzählungen ab. Anderseits beschränkt sich bei den sog. sechs kleinen Richtern der Bericht auf eine kurze, ähnlich gestaltete Bemerkung (3, 31; 10, 1 f.; 10, 3—5; 12, 8—10; 12, 11 f.; 12, 13—15). Mit Ausnahme von 3, 31[3] stehen sie in einem Zuge, nur durch die große Richtererzählung von Jiphtaḥ (10, 6—12, 7) unterbrochen. Die Gidʿonerzählung hat außerdem die sprachliche Sonderheit, daß als Relativ שֶׁ statt אֲשֶׁר gebraucht wird (6, 17; 7, 12; 8, 26). Diese Form finden wir auch in dem unmittelbar vorausgehenden Deboralied (5, 7). Kap. 4 berichtet in Prosa und von einem abweichenden Standpunkt aus über den gleichen Kampf, den Kap. 5 dichterisch feiert. Zudem würde man nach 5, 1 ein Lied erwarten, das Debora mit Barak singt; das Lied selbst läßt vermuten, daß es ursprünglich auf Debora gedichtet ist (5, 7[4] 12). Auch in der geringeren oder größeren Annäherung an das vorausgeschickte Schema 2, 6—3, 6 weichen die Richterepisoden voneinander ab. Bloß 3, 7—11 enthält alles und nur das, was das Schema erwarten läßt; am weitesten entfernen sich Kap. 9 und 13—16 davon[5]. 1, 1—2, 5 gehört noch

[1] Gegen Doppelungen in Jdc 4 spricht sich Lagrange (s. o. S. 124) 74 ff. aus; vgl. auch Ders., Débora (Juges: récit en prose ch. IV, cantique ch. V [Rb 9, 200—225]. Dagegen hält er 6, 11—24 für eine Doppelung zu 6, 25—32 (vgl. Le livre des Juges [s. o. S. 124] XXX).

[2] C. H. Cornill (Jdc 11, 33 [ZatW 37, 251 f.]) geht aber viel zu weit, wenn er eine ammonitische und eine moabitische Jiphtaḥerzählung herausschälen will.

[3] 3, 31 steht in einem Teil der 𝔊-Zeugen auch nach 16, 31.

[4] Gegen die Lesart «ich, Debora, stand auf» des 𝔐 sprechen 𝔊 und 𝔙 sowie die Nennung des Namens, die nach 5, 1 überflüssig erscheint.

[5] Vielleicht ist die Šamgarerzählung erst nachträglich aufgenommen worden. Sie unterbricht an der Stelle 3, 31 den Zusammenhang von 3, 30 und 4, 1 und will offenbar 5, 6 vorbereiten. Deshalb ist sie vor Kap. 4 f. gesetzt

zur Eroberung des Gelobten Landes, während die sog. Anhänge ganz außerhalb des Schemas stehen und durch den gemeinsamen Hinweis auf den Mangel eines Königs (17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25[1]) bereits auf die Einsetzung des Königtums unter Samuel (1 Sm 1 ff.) vorbereiten.

168. Ziemlich klar läßt sich aus den vorliegenden Anzeichen in großen Zügen ersehen, wie das Richterbuch in seiner Abgrenzung zustande gekommen ist. Aus der letzten zusammenhängenden Überarbeitung der Bücher von Gn bis über Sm hinaus wurde ein Buch ausgesondert, das als Grundstock die Richtererzählungen enthält, aber von dem vorausgehenden Text der Josuegeschichte noch 1, 1—2, 5[2] und von der nachfolgenden Samuelgeschichte die Anhänge Kap. 17—21 zugeteilt bekam. Die Überarbeitung seiner Bestandteile ist die gleiche wie bei Gn bis Jos und läßt auch den gleichen Grund vermuten, der eine solche notwendig machte: Untergang durch ein widriges Geschick, weshalb der Text wiederhergestellt werden mußte. Zwischen dem widrigen Geschick und der Sammlung liegen diejenigen Textspaltungen, welche als Doppelungen vom Wiederhersteller aufgenommen wurden. Als Verfasser, welcher die Autorverantwortung auch vom Standpunkt der Inspiration aus trägt, kann derjenige betrachtet werden, der den im wesentlichen schon vorhandenen Richtererzählungen ohne vollständige Neubearbeitung das pragmatisch-religiöse Schema gab, womit sie in den Dienst der atl Offenbarungsreligion gestellt wurden. Ein Zusammenhang der Quellen von Jdc mit den sog. Pentateuchurkunden[3] könnte in dem oben S. 122 ff. umschriebenen Ausmaße nur für den An-

---

worden. 16, 31 bildet den Schluß der Richtererzählungen in engerem Sinne, so daß auch dort eine nachträgliche Erweiterung leicht möglich war. Vgl. E. Nestle, Samgar (ZatW 32, 152 f.).

[1] Da der Hinweis auf die königliche Zeit sonst am Anfang der Erzählungen steht und sachlich dort hingehört, so ist Jdc 21, 25 zu 1 Sm 1, 1 ff. zu ziehen (s. o. S. 127[3]).

[2] Kautzsch (s. o. S. 11) 1[4], 369 meint, man habe die Stücke hierher gestellt, weil man keinen andern Platz für sie wußte.

[3] Die kritische Schule läßt ihre Hexateuchurkunden auch noch die Richterzeit umfassen; so O. Eißfeldt, Die Quellen des Richterbuches in synoptischer Anordnung ins Deutsche übersetzt samt einer in Einleitung und Noten gegebenen Begründung, Lp. 1926. — Gegen Hexateuchquellen in Jdc vgl. Lagrange (s. o. S. 124) XXXII. Auch Steuernagel (s. o. S. 10) hebt hervor, daß J und E im Pentateuch nichts davon verraten, als ob sie auch über die Eroberung des Landes hinaus erzählen wollten.

fang (1, 1—2, 5) in Frage kommen, einen Abschnitt, der sich noch mit der Besitznahme des Gelobten Landes beschäftigt und auch unmittelbar sich an Jos anschließt. Jdc ist in seinem Hauptbestandteile als Buch noch viel bestimmter selbständig als Jos.

§ 26. Abfassungszeit des Richterbuches.

169. Verschiedene Anzeichen, die über Jdc zerstreut sind, lassen auf die Zeiten schließen, in denen am Buche gearbeitet wurde.

Das «bis auf den heutigen Tag» 1, 21 führt über das siebte Jahr Davids (2 Sm 5, 6 ff.) hinauf. Nach 3, 3 ist die Vormachtstellung in Phönizien noch nicht von Sidon auf Tyrus übergegangen (also vor dem 12. Jahrh. v. Chr.?). 17, 6; 18, 1; 19, 1 und 21, 25 setzen den Bestand des Königtums in Israel voraus, aber in seiner Frühzeit, als seine guten Folgen noch nicht zu sehr durch schlimme Regenten verdunkelt waren. 18, 30 «bis zum Tage der Gefangenschaft des Landes» (עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ) kann, wenn diese Form des 𝔐 richtig ist, kaum auf etwas anderes als die assyrische Gefangenschaft (722) bezogen werden; denn der Stamm Dan, der hier in Frage steht, gehörte zum Nordreich und wurde naturgemäß von der Katastrophe dieses Reiches mitbetroffen[1]. Aber die Stelle verrät sich doch wohl als eine Glosse, welche die Zeitbestimmung 18, 31: «solange das Haus Gottes in Šilo stand», durch eine geläufigere ersetzen will; deshalb darf 18, 30 kaum für die Datierung des Abschnittes, in dem der Vers steht, verwendet werden. Šilo hörte auf, Standort der Lade zu sein, als sie unter ʿEli an die Philister verloren ging (1 Sm 4, 3 ff.). Gerade bei diesem Ereignis wird 1 Sm 4, 21 der Ausdruck גָּלָה «in Gefangenschaft geführt werden» von der Lade (אָרוֹן) gebraucht, weshalb schon seit F. Houbigant[2] die naheliegende Verbesserung des אָרֶץ in Jdc 18, 30 in אָרוֹן vorgeschlagen wird. Auffällig ist die aramäisierende Sprache in Jdc 5; sie würde in die Exilszeit herabführen[3].

Die ältesten Anzeichen der Entstehungszeit (3, 3; 18, 31) reichen also nahe an die Ereignisse selbst heran. Auch die Anzeichen einer

---

[1] Es könnte auch an den Kriegszug Tiglat-Pilesers III. (733; vgl. 4 Rg 15, 29) gedacht werden, bei welchem dieselben Gegenden in Mitleidenschaft gezogen wurden. Die babylonische Gefangenschaft kommt wohl nicht ernstlich in Frage, wiewohl גָּלָה sonst besonders für dieses Ereignis gebraucht wird. — Die Textänderung: «bis zur Gefangenschaft von Dan» (𝔊[A], Lagrange [s. o. S. 124] 289 Anm.) führt in die gleiche Zeit.

[2] Notae criticae in VT[i] libros, Frankfurt 1777, 1, 278.

[3] Vgl. תְּנָה (statt hebr. שָׁנָה, 5, 11), שֶׁ (st. אֲשֶׁר, 5, 7). Das spricht gegen die herrschende kritische Annahme, daß Jdc 5 das älteste Stück der atl Literatur sei (so z. B. Cornill [s. o. S. 2[4]] [7]92). — Die kritische Schule weist noch auf Abhängigkeit von Dt hin, die aber nur bei bestimmten Voraussetzungen eine späte Datierung stützen würde.

späteren Zeit gehen sicher bloß in die älteste Königszeit herab [1], so daß abgesehen von Kap. 5 mit einem sehr frühen Bestand des Richterbuches gerechnet werden kann.

170. Einen bestimmten Verfasser zu nennen, fehlen alle Anhaltspunkte.

Vom Talmud (b. Baba batra f. 14b), Isidorus Hispalensis (De off. eccles. 1, 12 [M¹ 83, 747]), Calmet, Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2 ³] 2 ⁵, 40 u. a. wurde Samuel, von andern älteren Exegeten auch Ezechias (vgl. Prv 25, 1; so Hugo a S. Caro u. a.) und Ezra (Masius, Richard Simon) genannt.

§ 27. Der 𝔊-Text im Richterbuche [2].

171. 𝔊ᴮ folgt mit einer Reihe von Hss und 𝔖ˢ genauer dem 𝔐 als 𝔊ᴬ, ein Textzeuge, der mit einer andern Gruppe von 𝔊-Hss und Übersetzungen (z. B. 𝔏) gegenüber 𝔐 selbständiger ist [3].

Man sieht in diesen beiden Textformen entweder Rezensionen derselben 𝔊-Übersetzung [4], oder selbständige Übersetzungen der gleichen Vorlage [5], oder Textformen, die auf verschiedene hebräische Rezensionen zurückgehen [6]. Manche Textverschiedenheiten lassen sich am ehesten verstehen, wenn unabhängige Übersetzungen zu Grunde liegen. Beim 𝔐 ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er selbst unter dem Einfluß einer griechischen Textgestalt bearbeitet worden ist.

§ 28. Zeitrechnung im Richterbuche.

172. Die Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau (4. Jahr des Salomo) setzt sich zusammen aus den 40 Jahren Wüstenwanderung, aus einer unbekannten Zahl von Jahren zwischen Josue und dem ersten Richter, aus 410 Jahren, die sich aus den einzelnen Richterzeiten errechnen, aus 40 (𝔊 20) Jahren des ʿEli (1 Sm 4, 18), aus den beiden wieder nicht überlieferten Jahres-

[1] «Israel» (5, 2 3 5 7 8 11) kommt nur in Kap. 5 vor, muß aber überhaupt nicht das Nordreich bedeuten, also nicht unbedingt über 932 v. Chr. herabführen.

[2] Vgl. P. de Lagarde, Septuagintastudien 1 (Abh. der k. GdW zu Gött. 37 [1891]), 3 ff.; H. B. Swete, Introduction to the OT in Greek, Ld. 1900, 488 f.

[3] Vgl. F. Moore, The book of Judges in Hebrew, Lp. 1900, 22.

[4] So Lagrange (s. o. S. 124) XVIII; O. Pretzl, Septuagintaprobleme im Buch der Richter. Die griechischen Handschriftengruppen im Buch der Richter untersucht nach ihrem Verhältnis zueinander (Bb 7, 233—269 353—383); Swete a. a. O.

[5] So Moore a. a. O. und Ders. (s. o. S. 124) XLIV.

[6] Vgl. Lagrange (s. o. S. 124) XIX.

summen für Samuel und Saul (vgl. u. Nr. 182), aus 40 Jahren für David (3 Rg 2, 11) und den 4 ersten Jahren von Salomos Regierung, das sind 534 (𝕾 514) + x + y + z Jahre, also etwa 600 Jahre. 3 Kg 6, 1 berechnet den gleichen Zeitraum auf 480 (𝕾 440) Jahre.

Wer nicht beide Zahlen als ungenügend bezeugt beiseite lassen[1] oder aus verschiedenen nicht ausgleichbaren chronologischen Systemen erklären will, kann die Richterzeit verkürzen, indem er annimmt, daß mehrere Richtererzählungen gleichzeitig verlaufen[2]. Aber die letztere Hypothese kann sich nicht auf Jdc 10, 7 berufen, weil 13, 1 nach dem nächstliegenden Sinne die Philister- und Ammoniterbedrückung zeitlich einander folgen läßt; 10, 7 nimmt die beiden Angaben nur zusammen und voraus, ohne ihr zeitliches Verhältnis zu bestimmen. Überdies scheint 11, 26 mit den 300 Jahren die bis dahin verflossenen Richterjahre als nacheinander verlaufend ziemlich genau (339 Jahre) zusammenzuzählen. Eine gewaltsame Lösung ist es auch, wenn man annimmt, daß die Jahre der Unterdrückung unberechnet geblieben sind oder die kleinen Richter mit ihren Jahren nachträglich eingefügt und darum 3 Rg 6, 1 nicht berücksichtigt wurden[3]. Wegen der häufiger vorkommenden runden Zahlen 20 und 40 wollte man in der biblischen Chronologie ein künstliches System finden[4], konnte dann aber die übrigen Zahlen nicht erklären.

4. Das Buch Rut.

§ 29. Name. Literatur.

173. רוּת, Ῥούθ, Liber Ruth (Rut), genannt von der Hauptpersönlichkeit im Buche.

---

[1] So Mahler (s. o. S. 13[1]) 230.

[2] So F. Petrie, The Bible and the evidence of the inscriptions (nach ExpT 18, 50 ff.; er nimmt drei parallel verlaufende Eroberungen an, je 118 bis 122 Jahre); J. Hontheim S. J., Die Chronologie der Richterzeit in der Bibel und die ägyptische Chronologie (ZkTh 37, 76—132); O. A. Toffteen (Researches in biblical archaeology. I. Ancient chronology 1, Chicago 1907, 12 ff.; setzt einen Teil der Richter schon in die Zeit des Josue).

[3] Vgl. Budde (s. o. S. 124) XVIII; Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]97; A. Gampert, Les 480 ans de I Rois VI, 1. Note critique (RThPh 1917, Aug., 129—157); Wellhausen, Komposition (s. o. S. 73) [3]212.

[4] Vgl. D. R. Fotheringham, The chronology of the OT, Cambridge 1906 (er verändert die Richterjahre und kommt auf 335 Jahre); Lagrange (s. o. S. 124) XXXIX ff.; T. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des AT, Kiel 1869, 173—198; Zapletal (s. o. S. 124) XXVII ff.

174. A. Bertholet, Das Buch Ruth erklärt, in: Die fünf Megillot[1] (Das Hohelied, Das Buch Ruth, Die Klagelieder, Der Prediger, Das Buch Esther) erklärt (KHK 17), Tüb. 1898, 49—69. Hummelauer (s. o. S. 124). *A. Jansen, Het boek Ruth vertaald en met Aanteekeningen voorzien (Biblia Sacra [s. o. S. 124] 2, 3), 's Hertogenbosch 1904. P. Joüon S. J., Ruth. Commentaire philologique et exégétique (SpIb), Rom 1924. Keil (s. o. S. 117). Nowack (s. o. S. 124). S. Oettli, Das Buch Ruth und das Buch Esther ausgelegt (Die geschichtlichen Hagiographen [Chronika, Esra, Nehemia, Ruth, Esther] und das Buch Daniel [KK A 8], Nördlingen 1889, 211—226). Schülz (s. o. S. 124).

§ 30. Inhalt des Buches Rut.

175. «In den Tagen, da die Richter richteten», wanderte der Betlehemit Elimelek mit seinem Weibe Noemi und den beiden Söhnen Maḥlon und Kiljon nach Moab aus. Nach dem Tode des Mannes und der beiden Söhne kehrte Noemi mit der einen der beiden moabitischen Schwiegertöchter Rut nach Betlehem zurück (1, 1—22). Beim Ährenlesen kam Rut auf den Acker des Boʿaz, eines Verwandten des Elimelek, der für die Familie Noemis als «Löser» (גֹּאֵל)[2] in Betracht kam. Dieser begünstigte sie wegen ihrer treuen Anhänglichkeit an ihre Schwiegermutter (2, 1—23). Auf den Rat Noemis begibt sich Rut zum Nachtlager des Boʿaz auf der Tenne, und er verspricht ihr, seine Pflicht als «Löser» gegen sie zu erfüllen, wenn der vor ihm Berechtigte es ablehne (3, 1—18). Als Löser ist der letztere wohl bereit, das Feld Noemis zu erwerben, lehnt aber die damit verbundene Ehelichung der Rut ab. Boʿaz übernimmt Feld und Rut. Der Ehe entstammt ʿObed, der Vater Isais, des Vaters Davids (4, 1—22).

§ 31. Stellung des Buches Rut im Kanon.

176. Rut steht nach dem 𝔐 im dritten Teil der 24 Bücher, welche der jüdische Kanon aufzählt, also in einem späteren Teile als Jdc im zweiten Teile. Nach 𝔊 und 𝔙 folgt das Buch unmittelbar auf Jdc; ebenso bei Melito von Sardes[3]. Origenes[4], Hieronymus u. a. berichten: «Hebraei in eundem (sc. librum Judicum) compingunt Ruth» (Prologus galeatus).

---

[1] «Rollen», welche an den fünf Hauptfesten des jüdischen Jahres vorgelesen wurden. Rut traf auf das Pfingstfest.

[2] J. A. Bewer, Die Leviratsehe im Buche Rut (StKr 1903, 328—332). Ders., The ge'ullah in the book of Ruth (AmJsemL 19, 143—148). Ders., The go'ēl in Ruth 4, 14 15 (ebd. 20, 202—206). W. Caspari, Erbtochter und Erṣatzehe in Ruth 4 (NkZ 19, 115—129).

[3] Eusebius, Hist. eccles. 4, 26, 12—14. Siehe u. § 200.

[4] In Ps 1 (M^g 12, 1084).

Letzteres geschah deshalb, um die Zahl der Bücher des atl Kanons der Zahl 22 der Alphabetbuchstaben anzugleichen. Die Zusammenfügung mit Jdc legte sich außerdem besonders nahe, weil die Erzählung in der Richterzeit spielt. Infolgedessen darf der getrennte Bestand des Buches Rut gegenüber Jdc als ursprünglich gelten. Rut 1, 1 setzt ohnehin das Richterbuch voraus, weil so verschiedenartige Führer des Volkes und einzelner Stämme erst, nachdem die Darstellung sie gleichartig erscheinen ließ, als eine Einheit erfaßt werden konnten. Als Anhang zu Jdc[1] würde Rut wohl äußerlich zu den letzten Kapiteln passen, aber inhaltlich mit dem Hintergrund der dortigen Ereignisse (Fehlen der ordnenden Macht eines Königs in Israel) in Widerspruch stehen. Da Jdc 21, 25 zudem hierdurch von dem zugehörigen Abschnitt 1 Sm 1—7 (s. u. § 37) losgerissen würde, hat sich Rut auch in der Reihenfolge ehedem nicht an Jdc angeschlossen.

§ 32. Einheitlichkeit des Buches Rut und seine Entstehungszeit.

177. Die geschlossene Anlage der Erzählung hält davon ab, eine literarkritische Entwicklung in den Text hineinzutragen. 1, 11 verknüpft auch die Leviratsehe engstens mit der Geschichte. Nur die Genealogie Davids könnte aus 1 Chr 2, 10—15 herübergenommen sein, wenn das auch nicht bewiesen werden kann[2].

178. Durch 1, 1 ist die Entstehung von Rut unter die Abfassungszeit des Richterbuches herabgerückt. Nach 4, 7 muß der Verfasser den Ereignissen zeitlich ferngestanden haben. Die Aramäismen der Sprache (מרא [statt מרה] 1, 20; ִ־ין 2. Sg. f. Impf. 2, 8; ְתִּי- 2. Sg. f. Pf.; Vertauschung des grammatischen Geschlechts 1, 9 19 22; 3, 15; לָהֵן 1, 13; קַיֵּם 4, 7; שִׂבֵּר 1, 13; בִּטְרוֹם 3, 14[3]) verweisen in die Exilszeit, in der die hebräische Sprache vom Osten her ausgiebig aramäisiert wurde. Hiergegen

---

[1] So N. Schlögl O. Cist., Die heiligen Schriften des Alten Bundes. Aus dem kritisch wiederhergestellten hebräischen Urtexte übersetzt und kurz erläutert 1, Wien 1922, XXXI f. u. a.

[2] L. B. Wolfenson (The character, contents and date of Ruth [AmJsemL 27, 285—300]) betrachtet 4, 5 10 15—22, die Stellen über den «Löser» und die Genealogie Davids, als spätere Zutaten. Vgl. Bewer (s. o. 133[2]). — Dazu Sheppard, Ruth III 13[b]. An explanation of Bewer's inserted words (JthSt 19, 277).

[3] Diese Formen wollen nicht die moabitische Sprache der handelnden Personen nachahmen (so Kaulen, Einleitung [s. o. S. 2[3]] [3], Frb. i. Br. 1890, 186), können auch nicht als althebräisch (so König [s. o. S. 2[2]] 286 f.; Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2[3]] 2[5], 46) erwiesen werden.

kann nicht geltend gemacht werden, daß der Abbruch der Genealogie mit David einen entsprechend früheren Ansatz fordere [1].

§ 33. Zweck des Buches Rut [2].

179. Die Freude an dem anheimelnden und erbaulichen geschichtlichen Stoff wird dem Verfasser hauptsächlich die Feder geführt haben. Das Interesse daran mag nebenher noch dadurch verstärkt worden sein, daß die Vorgeschichte Davids aufgehellt wurde.

Die kunstvolle Form der Idylle läßt sich mit dem geschichtlichen Hintergrund wohl vereinbaren; eine reine «Schäferdichtung» scheint auf atl Boden nicht vorhanden gewesen zu sein. Die Lehre, daß Abschließung gegen Ehen mit fremdländischen Frauen nicht überspannt werden soll, kann sicher aus unserer Erzählung entnommen werden [3]; aber als Absicht des Verfassers tritt sie keineswegs hervor. Ebensowenig ist die Einschärfung der Leviratsehe als Lehrzweck des Buches zu erkennen. Nur eine gekünstelte Erklärung kann die einfache und durchsichtige Meistererzählung zu einem politischen Tendenzstück stempeln wollen [4], oder eine prophetisch-symbolische Umdeutung versuchen [5], oder sie ins Mythologische umsetzen [6].

5. Die Bücher Samuel.

§ 34. Name [7]. Literatur.

180. שְׁמוּאֵל, Βασιλειῶν α′, β′, Liber primus, secundus Samuelis, quem nos primum, secundum regum [8] dicimus, Bücher Samuels

---

[1] Wolfenson a. a. O. verlegt Rut mindestens in die vordeuteronomische Zeit. Andere (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1 [2], 233) nehmen mit dem Talmud (b. Baba batra f. 14[b]) Samuel als Verfasser an.

[2] L. B. Wolfenson, The purpose of the book of Ruth (Bs 69, 329—344).

[3] Deshalb könnte das Buch wohl in der Zeit des Ezra eine Rolle gespielt haben (so Bewer [s. o. S. 133 [2]]; Steuernagel [s. o. S. 10] 432; andere Vertreter dieser Anschauung vgl. bei Joüon [s. o. S. 133] 4 ff.); nachzuweisen ist das aber nicht.

[4] Vgl. u. a. C. Niebuhr, Betlehem Ephrata (OrLz 20, 360—363).

[5] So Scholz (s. o. S. 76 [10]) 26.

[6] So H. Winckler, Altorientalische Forschungen, 3. R., Lp. 1902, 65—78; H. Gunkel, Ruth (Deutsche Rundschau 125 [1905], 50—69).

[7] Vgl. Schulz (s. u. Nr. 181) 2, 312 ff.

[8] Diese Form zog Hieronymus (Prol. gal.) der 𝔊-Bezeichnung vor (vgl. u. Nr. 196).

oder Samuel (1, 2 Sm [1, 2[1] Rg oder Kg]). Die Benennung setzt im 𝔐 ein Buch, in 𝔊 und 𝔅[2] zwei Bücher voraus, in 𝔊 und (beim zweiten Namen) in 𝔅 außerdem die Zusammenfassung mit dem nächstfolgenden atl Buch. Nach Samuel wird es bezeichnet, weil es mit der Geschichte des Propheten und Richters Samuel beginnt.

181. Eine vollständige Übersicht über die Literatur zu Sm bis 1918 s. bei Schulz (s. u.) 2, 297—311. — K. Budde, Die Bücher Samuels erklärt (KHK 8), Tüb. 1902. W. Caspari, Die Samuelbücher mit Sacherklärungen versehen, nach bearbeitetem Wortlaut übersetzt (KAT 7), Lp. 1926. P. Dhorme O. P., Les livres de Samuel (Etudes bibliques), P. 1910. F. de Hummelauer S. J., Commentarius in libros Samuelis (I et II Regum) (CSs), P. 1886. *A. Jansen, Het eerste en tweede boek der koningen (Biblia Sacra [s. o. S. 124] 2, 3), 's Hertogenbosch 1904. K. F. Keil, Die Bücher Samuels (BC 2, 2), Lp. 1864, [2]1875. A. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK A 3), Nördlingen 1887. *B. Neteler, Die Bücher Samuels der Vulgata und des hebräischen Textes, Mstr. i. W. 1903. W. Nowack, Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt (GHK 1, 4), Gött. 1902. N. Schlögl, Die Bücher Samuels (1. und 2. Buch der Könige) übersetzt und erklärt (KwC), Wien 1904. A. Schulz, Die Bücher Samuel. Übersetzt und erklärt (EH 8), Mstr. i. W. 1919/20. H. P. Smith, A critical and exegetical commentary on I. and II. Samuel (IcC), Edinburgh 1899.

§ 35. Inhalt der Bücher Samuel.

182. Sm schildert die Zeit unter dem Hohenpriester und Richter ʿEli (40 [𝔊 20] Jahre), unter dem Propheten und Richter Samuel, das Königtum Sauls (40 Jahre [Apg 13, 21; Josephus, Ant. 6, 14, 9]), Davids (40 Jahre [2 Sm 5, 4], vielleicht die $8^1/_2$ Jahre Išbošets eingeriffen), also etwa 130 Jahre.

183. I. Samuel und ʿEli. Vorgeschichte zur Einführung des Königtums ([Jdc 21, 25] 1 Sm 1—7[3]): Anna, die bisher kinderlose Gattin des Elḳana, erhält auf ihr Gebet hin einen Sohn, den Samuel, und weiht ihn dem Herrn (1, 1—28). Loblied der Anna (2, 1—10). Die Söhne des Priesters ʿEli freveln an ihrem heiligen Dienst (2, 11—17).

---

[1] Diese Art zu zitieren ist unklar, weil sie leicht mit den beiden Königsbüchern verwechselt wird.

[2] Die Teilung von Sm, Rg, Ezr-Neh, Chr ist i. J. 1448 zum ersten Male in eine hebräische Handschrift übernommen (vgl. C. D. Ginsburg, Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, Ld. 1897, 586 ff.).

[3] Schon Jdc 17—21 wollen dem gleichen Zwecke dienen, und Jdc 21, 25 ist bereits zu 1 Sm zu ziehen (s. o. S. 127[2]).

Samuel dient am Tempel (2, 18—21). ʿEli tadelt seine Söhne erfolglos; Samuel dagegen ist bei Gott und den Menschen angesehen (2, 22—26). Ein Gottesmann kündigt an, daß ʿElis Haus das Hohepriestertum verlieren und ʿElis Söhne umkommen werden (2, 27—36). Gott offenbart dem Samuel ʿElis Endgeschick und weitere Dinge (3, 1—21). Israel, von den Philistern geschlagen, nimmt die Bundeslade von Šilo mit in den Kampf und verliert sie an die Philister; ʿElis Söhne fallen, der Hohepriester selbst stirbt (4, 1—22). Die Bundeslade bringt Heimsuchungen über die Philister (5, 1—12), so daß sie die Lade nach sieben Monaten zurückschicken (6, 1—12). Mit Weihegeschenken der Philister kommt sie nach Betšemeš, dessen Bewohner heimgesucht werden, weil sie die Lade angesehen hatten (6, 13—21). Zwanzig Jahre blieb sie in Ḳirjatjeʿarim (7, 1—2). Samuel stellt sich zu Miṣpa als Richter an die Spitze des Volkes, das sich vom Götzendienst bekehrt (7, 3—6); auf sein Gebet hin besiegt Israel die Philister (7, 7—14). Samuel führte sein Leben lang das Richteramt in Rama (7, 15—17).

184. II. Einführung des Königtums in Israel (8, 1—12, 25): Unzufrieden mit den Söhnen Samuels als dessen Nachfolgern, verlangt das Volk einen König (8, 1—5). Samuel sucht das Volk von seinem Verlangen abzubringen, indem er ihm die Ansprüche des Königs darlegt (8, 6—18). Das Volk beharrt auf seinem Verlangen, und Samuel muß ihm auf Gottes Geheiß willfahren (8, 19—22). Auf der Suche nach den verlorenen Eselinnen kommt Saul, der Sohn des Ḳiš, zu Samuel; dieser erkennt ihn als von Gott ausersehenen König, salbt ihn und kündigt ihm verschiedene zukünftige Ereignisse an, die sich erfüllen (9, 1—10, 16). Bei einer Versammlung in Miṣpa wird Saul durch das Los zum König bestimmt. Samuel verkündigt das Königsrecht und schreibt es auf (10, 17—27). Die Einwohner von Jabeš in Gilʿad werden von den Ammonitern bedrängt. Saul ruft das ganze Volk zur Hilfe auf und schlägt die Ammoniter. Das Volk macht in Gilgal Saul zum König (11, 1—15). Samuel hält eine Abschiedsrede an Israel (12, 1—25).

185. III. Saul und David (13, 1—2 Sm 2, 7): Saul «im zweiten Jahre seines Königtums» opfert bei einem Philistereinfall, ohne Samuels Eintreffen abzuwarten; dafür kündigt ihm der Prophet an, daß das Königtum nicht dauernd bei ihm bleiben werde (13, 1—14). Durch eine kühne Heldentat Jonatans, des Sohnes Sauls, erringen die Israeliten einen Sieg über die Philister (13, 15—14, 23). Jonatan übertritt ohne Wissen das Fastengebot Sauls (14, 24—31). Saul hält das Volk vom Blutgenuß zurück (14, 32—35). Jonatan wird durch das Los seiner Übertretung überführt und soll sterben; das Volk aber tritt für ihn ein (14, 36—46). Zusammenfassender Überblick über Sauls Taten und seine Familie (14, 47—52). Saul schont gegen Gottes Befehl König und Herden der Amalekiter und wird deshalb von Gott verworfen (15, 1—35). Samuel salbt David, den jüngsten Sohn des Isai, zum König (16, 1—13). Saul zieht David in seine Nähe, damit er ihn in seiner Schwermut

durch Harfenspiel ermuntere (16, 14—23). Der Philister Goliat fordert einen Israeliten zum Einzelkampf auf (17, 1—11). David, der Sohn des Isai, begibt sich von seiner Heimat zum israelitischen Heere, vernimmt die Herausforderung des Goliat, läßt sich zum König Saul bringen und wagt den Zweikampf (17, 12—37). David besiegt und tötet den Goliat, Israel verfolgt die Philister. David wird dem Saul vorgestellt (17, 38—58). David befreundet sich mit Jonatan und wird von Saul zurückbehalten und kämpft in seinem Auftrag (18, 1—5). Nach der Rückkehr aus der Philisterschlacht wird David mehr gepriesen als Saul. Der eifersüchtige König sucht ihn beim Harfenspiel an die Wand zu spießen (18, 6—11). Saul macht David zum Heerführer, um ihn zu beseitigen (18, 12—14). Durch Angebot seiner Tochter Merab lockt er David in gefährliche Kämpfe, erfüllt aber sein Angebot nicht (18, 15—19). Auch aus den weiteren Kämpfen mit den Philistern kehrt David heil zurück, und Saul muß ihm, wie versprochen, seine Tochter Mikal zum Weibe geben (18, 20—30). Jonatans Fürsprache stellt das frühere Einvernehmen zwischen Saul und David wieder her (19, 1—7). David besiegt die Philister (19, 8). Saul sucht David an die Wand zu spießen; letzterer entweicht (19, 9—10). Den Nachstellungen im eigenen Hause entzieht ihn Mikal durch List (19, 11—17). David geht zu Samuel nach Rama. Vor den Sendlingen des Königs und dem König selbst wird er dadurch gerettet, daß seine Verfolger in prophetischen Zustand geraten und darob nicht imstande sind, ihn zu ergreifen (19, 18—24). Jonatan verspricht David, ihn über die Nachstellungen seitens seines Vaters durch ein verabredetes Zeichen zu unterrichten (20, 1—23). Saul bedroht das Leben Davids, und Jonatan gibt David die verabredete Nachricht (20, 24—43). David kommt nach Nob, erhält dort vom Priester Achimelek Schaubrote als Zehrung und nimmt Goliats Schwert aus dem Heiligtum (21, 1—10). Vor Akiš, dem König von Gat, rettet er sich durch Verstellung (21, 11—16). David sammelt Freibeuterscharen um sich (22, 1—5). Die Priester von Nob werden wegen der Begünstigung Davids getötet; Abjatar, ein Sohn Achimeleks, entkommt und flieht zu David (22, 6—23). David befreit Ḳeʿila von den Philistern (23, 1—5). Dort entrinnt er infolge göttlicher Weisung mittels des Ephods des Abjatar den Nachstellungen Sauls (23, 6—13). Zusammentreffen des David und Jonatan in der Wüste Ziph (23, 14—18). Die dortigen Bewohner verraten David; durch einen Philistereinfall wird Saul gezwungen, den eingeschlossenen David entrinnen zu lassen (23, 19—28). David schont den Saul, den er töten könnte; beide sprechen sich aus und scheiden versöhnt voneinander (24, 1—23). Samuels Tod (25, 1[a]). Nabal versagt dem David eine Ehrengabe für die Schonung seines Besitztums, Nabals Weib Abigail versöhnt den David. Nabal stirbt bald. Abigail wird Davids Gattin (25, 1[β]—44). Die Bewohner von Ziph verraten David an Saul. Saul ist dem nachts ins Lager dringenden David in die Hand gegeben und wird geschont. Beide sprechen sich aus und scheiden versöhnt voneinander (26, 1—25). David entweicht vor den Nachstellungen des Saul zu Akiš, dem

Philisterkönig in Gat, erhält Ṣiḳlag als Wohnort und vernichtet ohne Wissen des Akiš Philisterstädte (27, 1—12). Vor einem Kampfe mit den Philistern, in deren Gefolgschaft David sich befindet, läßt die Hexe von ʿEndor dem Saul den Geist Samuels erscheinen. Dieser verkündet ihm Niederlage und Untergang (28, 1—25). Wegen des Mißtrauens der Philisterfürsten muß Akiš David nach Hause entlassen (29, 1—11). Ṣiḳlag wird von den Amalekitern geplündert. David jagt ihnen die Beute ab und bestimmt, daß die Kriegsbeute zwischen Kämpfern und Wächtern des Gepäckes geteilt werde (30, 1—31). Saul und seine Söhne fallen im Kampf gegen die Philister (31, 1—13). David tötet den Boten, der den auf den Tod verwundeten Saul auf seinen Wunsch hin getötet hat und die Todesnachricht überbringt (2 Sm 1, 1—16). Davids Totenklage über Saul und Jonatan (1, 17—27). David wird in Hebron als König über Juda anerkannt (2, 1—7).

186. IV. Davids Königtum (2 Sm 2, 8—24, 25): Sauls Sohn Išbošet wird für zwei Jahre König der übrigen Stämme (2, 8—10). Davids Königtum in Hebron und über Juda dauert 7½ Jahre (2, 11). In einem Kampf werden Davids Gegner besiegt (2, 12—32). Abner, der Feldherr der Anhänger des Hauses Saul, entzweit sich mit Išbošet und führt ganz Israel dem David zu (3, 1—21). Abner wird von Joab, Davids Heerführer, aus Rache ermordet und von David betrauert (3, 22—39). Išbošet wird ermordet, die Mörder von David getötet (4, 1—12). David wird im Alter von dreißig Jahren als König über ganz Israel anerkannt und regiert 33 Jahre lang in Jerusalem (5, 1—5). Er erobert Jerusalem von den Jebusitern und wird immer mächtiger (5, 6—16). Er schlägt die Philister zweimal (5, 17—25). David will die Bundeslade holen; da ʿUzza wegen unbedachter Berührung der Lade stirbt, läßt er sie im Hause des ʿObededom (6, 1—11). Der Segen des Herrn über ʿObededom ermutigt David, die Lade feierlich in die Davidsstadt zu bringen (6, 12—19). Sein Weib Mikal verspottet ihn und wird mit Kinderlosigkeit gestraft (6, 20—23). Als David Ruhe vor seinen Feinden hat, gedenkt er dem Herrn einen Tempel zu bauen. Der Prophet Natan verkündigt ihm einen Nachkommen, der Davids Haus für ewig begründen und dem Herrn einen Tempel bauen soll (7, 1—29). Kämpfe Davids mit den umliegenden Völkern (8, 1—14). Seine Beamten (8, 15—18). David sorgt für Mephibošet, den Sohn Jonatans, den letzten Nachkommen aus dem Hause Sauls (9, 1—13). David besiegt die Ammoniter, welche seine Abgesandten beschimpft hatten, und die mit ihnen verbündeten Aramäer (10, 1—19). Er begeht Ehebruch mit Batšebaʿ, dem Weibe des Urijja, der gegen die Ammoniter stand, läßt den Mann im Kriege umkommen und nimmt Batšebaʿ zum Weibe (11, 1—27a). Gott tadelt den König durch den Propheten Natan; David erkennt seine Sünde und wird durch den Tod seines Sohnes gestraft (11, 27b—12, 23). Geburt des Salomo (12, 24f.). David vollendet selbst den Kriegszug gegen die Ammoniter (12, 26—31). Amnon, Davids Sohn, entehrt Tamar, die Schwester Abšaloms; dieser tötet ihn dafür (13, 1—39). Joab erwirkt dem Abšalom Verzeihung beim König

(14, 1—33). Abšalom verschwört sich gegen David, welcher mit wenigen Anhängern flüchten muß; er wird von Šimʿi verflucht (15, 1 bis 16, 14). In Abšaloms Umgebung macht sich Verrat geltend (16, 15 bis 17, 23). Im Kampfe gegen Davids Heer unterliegt Abšalom und findet durch Joab seinen Tod (17, 24—18, 18). David betrauert seinen Sohn (18, 19—19, 1 [𝔙 18, 33]). Joab verweist dem König seine übergroße Trauer (19, 2 [𝔙 1] bis 9). Das abgefallene Volk schließt sich allmählich wieder dem David an (19, 10—15). Er kehrt nach Jerusalem zurück (19, 16—44). Joab unterdrückt die Empörung des Šebaʿ (20, 1—22). Die Beamten Davids (20, 23—26). Eine Hungersnot veranlaßt David, die Nachkommen Sauls mit Ausnahme des Mephibošet den Gibʿoniten auszuliefern; diese töten sie aus Rache. David holt Sauls und Jonatans Gebeine in die Heimat (21, 1—14)[1]. In Kämpfen mit den Philistern fallen vier Söhne Raphas durch Davids Mannen, darunter ein Goliat (21, 15—22). Lied Davids, als er von seinen Feinden, auch von Saul, befreit war (22, 1—51 = Ps 18 [𝔙 17], 3—51). Noch ein Lied als Davids «letzte Worte» (23, 1—7). Die Helden Davids und ihre Taten (23, 8—39). Wegen einer Volkszählung (24, 1—9) sucht Gott Davids Volk mit einer Pest heim. David errichtet einen Altar auf der Tenne des Arauna und opfert; die Plage hört auf (24, 10—25).

§ 36. Die Teilung des Sm-Buches.

187. Das Buch Sm war ursprünglich ungeteilt[2]. Nachträglich wurde Sm wie Rg, Chr und Ezr-Neh in zwei Bücher geteilt. Am frühesten ist die Teilung in 𝔊 bezeugt; vielleicht ist sie auch durch 𝔊 eingeführt worden[3]. Der Grund zur Teilung wird rein äußerlich gewesen sein[4]; jedenfalls ist die Trennung nicht durch den Inhalt begründet. $𝔊^B$ kennzeichnet die Zusammengehörigkeit der beiden Bücher dadurch, daß 2 Sm 1, 1 auch zum Schluß von 1 Sm gefügt wird.

[1] T. Kroner, Mißhandlung der Volksfremden eine Entweihung Gottes (Festschrift für A. Schwarz, B. 1917, 63—74).

[2] Talmud, b. Baba batra f. 14^b; Origenes, In Ps 1 (Eusebius, Hist. eccles. 6, 25, 2: ἐν Σαμουήλ); Hexapla; Kyrillos v. Jerus., Cat. 4, 35 (M^g 33, 500); Hieronymus, Prologus galeatus; 𝔐, welche die clausula massoretica erst nach 2 Sm setzt.

[3] So Steuernagel (s. o. S. 10) 308 u. a. — L. Blau (Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literatur- und Textgeschichte. 1. Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literaturgeschichte, Straßburg 1902, 51) nimmt bereits eine geteilte hebräische Vorlage an.

[4] Blau a. a. O. führt den Normalumfang einer Rolle als Grund an, auch die Handlichkeit kleinerer Rollen für den Privatgebrauch; ähnlich E. Nestle (ExpT 18, 383), der den größeren Umfang des 𝔊-Textes gegenüber dem 𝔐 geltend macht.

§ 37. Sm und Jdc.

188. Zwischen den Anfangskapiteln von Sm (1 Sm 1—7) und Jdc bestehen einige auffällige Beziehungen, die eine Erklärung fordern.

Die Anlage der Samuelerzählung entspricht der Šamšongeschichte von Jdc (1 Sm 1, 1 — Jdc 13, 2, Unfruchtbarkeit der Mutter, Weihe des Sohnes). Der Schlußvers von Jdc (21, 25) leitet eine neue, also die nachfolgende Erzählung von 1 Sm 1, 1 ff. ein (vgl. Jdc 17, 6; 18, 1; 19, 1, wo die gleiche Angabe als Einleitung zur nachfolgenden Erzählung erscheint); der Vers ist bei Trennung der ursprünglichen Einheit des Textes falsch zugeteilt worden. Die Geschichte von ʿEli und Samuel ist in den Formen der Richtererzählungen gehalten (vgl. 4, 18; 7, 13—17). Die Philisternot von Jdc 10, 6 f.; 13, 1 bildet den Hintergrund von 1 Sm 1 ff. (vgl. 4, 1 ff.). Der Ort der Ereignisse ist Šilo sowohl am Schluß von Jdc wie am Anfang von Sm.

189. Manche Exegeten halten deshalb 1 Sm 1—7 für einen ehemaligen Bestandteil von Jdc, der durch unrichtige Teilung des Textes davon getrennt worden sei[1]. Die formale Ähnlichkeit von 1 Sm 1—7 mit den Richtererzählungen des Hauptteiles von Jdc spräche zu Gunsten dieser Ansicht. Allein anderseits wären die Anhänge des Richterbuches als Vorspiele für die Einführung des Königtums zu Sm 8 ff. zu ziehen. Man kann darum 1 Sm 1—7 nicht von dem folgenden Inhalt 1 Sm 8 ff. (Einrichtung des Königtums und Geschichte der ersten Könige in Israel) trennen. Weil die Beziehung zwischen Jdc und Sm so widerspruchsvoll erscheint, darf man weder Jdc 17 ff. zu 1 Sm noch 1 Sm 1—7 zu Jdc ziehen.

Dieser unklare Übergang von Jdc auf Sm scheint dieselbe Ursache zu haben, die fast bei allen geschichtlichen Büchern des AT wirksam war. Eine Bearbeitung, welche eine verloren gegangene Literatur aus den noch vorhandenen Trümmern wiederherzustellen bemüht war, konnte zur Folge haben, daß die Übergänge von einem Buch zum andern verwischt wurden, ohne daß die Anzeichen von Selbständigkeit vollständig verschwanden.

§ 38. Literarische Eigenart von Sm[2].

190. Daß der Verfasser Quellen benützt hat, ist bei der Einläßlichkeit und Genauigkeit der Darstellung sowie bei der langen

---

[1] Vgl. Klostermann (s. o. S. 136) xv f.; Schlögl (s. o. S. 134[1]) 1, xxx f., der die Kapitel sogar vor den Anhängen zu Jdc nach Jdc 15, 20 einschiebt.

[2] S. A. Cook, Critical notes on OT history: The traditions of Saul and David, Ld. 1907 (vgl. JqR Bd. 17—19). A. Fernández S. J., Estudios de crítica

Zeit, die geschildert wird, naturgemäß anzunehmen. Für Davids Klage um Saul und Jonatan wird ausdrücklich auf das «Buch des Gerechten» (𝔊 «Liederbuch») verwiesen (2 Sm 1, 18). Für die Geschichte Davids wissen wir aus 1 Chr 29, 29, daß Quellen vorhanden waren («Worte Samuels, des Sehers, Worte des Propheten Natan, Worte des Gad, des Schauers»). Aber darüber hinaus läßt die enge Beziehung zu Jdc erwarten, daß auch Sm keinen unversehrten Textbestand mehr aufweist. Tatsächlich finden sich Anzeichen, daß verschiedene Materialien zusammengefaßt wurden, die nicht mehr durchgreifend verarbeitet worden sind.

191. 1 Sm 2, 18 || 3, 1. 4, 21 || 4, 22. 6, 14 || 6, 15. 7, 16^{b} || 7, 17^{a}. 8, 7 || 8, 22. Die Wahl Sauls zum König kommt in doppelter Gestalt vor: 1 Sm 8; 10, 17—27; 12 || 9, 1—10, 16; [11]; 13; 14[1]. 1 Sm 10, 10 ff. || 19, 18 ff. Das Zusammentreffen Sauls mit David ist ebenfalls nicht einheitlich erzählt[2]: 1 Sm 16, 14—23; 17, 32 ff. || 17, 12—31; 17, 51—18, 5; 18, 9—10 17—19 29^{b} 30[3]. Vgl. 20, 5 mit 20, 18 ff.; 21, 10 mit 21, 11; 26, 25 mit 27, 1 ff. Der Tod Samuels wird zweimal erwähnt, 25, 1 und 28, 3. Außer der kurzen Glosse 1 Sm 9, 9, welche wegen der unrichtigen Einreihung einen nachträglichen Einschub vermuten läßt, ist auch das Lied der Anna (1 Sm 2, 1—10) im 𝔐 nach 1 Sm 1, 28^{b}, in der 𝔊 vor diesem Stichos (𝔐 1, 28^{b} = 𝔊 2, 11^{a}) eingereiht[4].

---

textual y literaria. 2. 1 Sm 1—15. Crítica textual, Rom 1917. *N. Peters, Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, Frb. i. Br. 1899. M. H. Segal, Studies in the books of Samuel (JqR N. S. 5, 201—235; 6, 267—302 555—587; 8, 75—100; 9, 43—70; 10, 203—236 421 bis 444). H. Wiesmann S. J., Bemerkungen zum 1. Buch Samuel (ZkTh Bd. 32—35).

[1] Vgl. J. Schäfers, 1 Sm 1—15 literarkritisch untersucht (BZ Bd 5 u. 6). — Für die Einheitlichkeit der Erzählung tritt ein H. Wiesmann S. J., Die Einführung des Königtums in Israel (1 Sm 8—12) (ZkTh 34, 118—153).

[2] 1 Sm 13 und 15 sind keine Parallelen; vgl. J. Goettsberger, Die Verwerfung Sauls 1 Sm 13 und 15 (Festgabe für A. Knöpfler, Frb. i. Br. 1917, 140—158).

[3] Auch hier glaubt H. Wiesmann S. J. (Davids Jugendzeit [1 Sm 15, 35 bis 19, 18] [ZkTh 38, 391—410]) durch tiefgreifende Umstellungen einen als Einheit haltbaren Text gewinnen zu können. — $𝔊^{B}$ läßt hier manche Doppelungen aus, was mit der Geschichte des Textes und seiner allmählichen Entwicklung zusammenhängen wird.

[4] P. Dhorme O. P. (Le Cantique d'Anne [1. Sam. II, 1—10] [Rb N. S. 4, 386—397]) läßt das Lied erst unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) entstanden sein. — Vgl. V. Zapletal O. P., Alttestamentliches, Frb. i. S. 1903, 99—112.

192. Diese Unausgeglichenheit der Textbestandteile hat manche Exegeten veranlaßt, die kritischen Quellen des Pentateuchs auch in Sm zu suchen[1]; die Mehrzahl der Exegeten nimmt das nicht als nachgewiesen an[2] oder bestreitet es. Die eigentümlichen Spuren der Entstehung teilt Sm jedenfalls mit den vorausgehenden Büchern einschließlich des Pentateuchs. Der Hinweis auf nachträgliche Geschicke, die das fertige Buch betrafen, kann auch hier die gegenwärtige Form erklären und dabei den unverkennbaren Anzeichen eines selbständigen Sm-Buches Rechnung tragen.

§ 39. Entstehungszeit von Sm.

193. Schon die Zeit Davids gehört für den Verfasser der Vergangenheit an; um so mehr die Geschichte Samuels[3]. Auch die Reichstrennung (932) ist schon vorüber, weil Juda und Israel unterschieden werden (1 Sm 18, 16; 27, 6[4]; 2 Sm 2, 7—9; 3, 10). Diesem terminus a quo kann mit derselben Bestimmtheit als terminus ad quem nur die Abfassungszeit der Königsbücher gegenübergestellt werden (babylonisches Exil)[5]. Ein Anhaltspunkt von unsicherer Natur ist die größere Sprachreinheit des Sm-Textes. Daß nichts im Buche auf das assyrische Exil hinweist (722), ist ein argumentum ex silentio, das wegen mangelnden Gegenbeweises Beachtung verdient. Verwandtschaft mit dem Stil von Dt wird von der kritischen Schule geltend gemacht[6].

Am besten setzt man Sm geraume Zeit nach 932, aber noch vor 722[7], oder wenigstens vor der Abfassung von Rg, spätestens gleichzeitig damit an.

194. Wer den Verfasser bestimmen will, kann sich nur auf Vermutungen stützen. Auf Samuel kam man meist wohl nur wegen des

---

[1] So z. B. K. Budde, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, Gießen 1890; Caspari (s. o. S. 33[3]); T. Klaehn, Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K der Samuelisbücher mit der Quelle J des Heptateuchs. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach der Identität beider Quellen, Lp. 1914.

[2] Dhorme (s. o. S. 136) behält aber die Bezeichnung J und E auch für Sm bei.

[3] 1 Sm 9, 9 darf dabei freilich keine Rolle spielen, weil der Vers nachträglich eingeschoben wurde; so Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 52; Schulz (s. o. S. 136) 2, 332.

[4] Nach Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 52 könnte die Stelle Glosse sein.

[5] So J. B. Glatigny O. F. M. (s. o. S. 77[2]) 129 (vgl. Dhorme [s. o. S. 136] 8).

[6] Dementsprechend datiert Dhorme (s. o. S. 136) 8 Sm nicht vor 621.

[7] So Hudal (s. o. S. 9) 102, [2-3]110: von 850 bis 750.

Namens des Buches[1]; die Propheten Samuel, Natan und Gad nannte man wegen 1 Chr 29, 29[2]. Den erwähnten Anzeichen späterer Zeit tragen jene Rechnung, welche spätere Bearbeiter annehmen, wie Isaias, Jeremias.

§ 40. Der Text von Sm[3].

195. Der 𝔐 ist so schlecht überliefert wie kaum bei einem andern Buch des AT, ausgenommen vielleicht Ez und Os. Auch der 𝔊-Text, der im allgemeinen getreu seiner Vorlage folgt, ist nicht gut erhalten. Nach manchen Exegeten gibt 𝔊 zum Teil eine eigene hebräische Vorlage wieder. Jedenfalls scheinen die literarischen Wiederherstellungsarbeiten an Sm noch in die Zeit der 𝔊 hineinzureichen (vgl. besonders 1 Sm 16—18; s. o. S. 142 [3]).

6. Die Bücher der Könige.

§ 41. Name. Literatur.

196. מְלָכִים (auch מַמְלְכוֹת, Hieronymus, Prol. gal.), τρίτη καὶ τετάρτη τῶν Βασιλειῶν, Liber Regum tertius, quartus, secundum Hebraeos primus, secundus Malachim (Rg, Kg). Der Name stammt vom Beginn des Buches (וְהַמֶּלֶךְ) und vom Inhalt, der eine Geschichte der Könige darstellt. — Ehedem ein Buch (𝔐), wurden nachträglich zwei Bücher unterschieden (𝔊). 𝔊 und 𝔅 zogen 1, 2 Sm noch zu Rg und zählen daher 1—4 Rg[4].

---

[1] So schon der Talmud, b. Baba batra f. 14[b] (dagegen Tanchuma j. 33 f.; vgl. König [s. o. S. 2 [2]] 263 [1]); Gregorius M., In libr. 1 Rg expos., prooem. 4 (M[1] 79, 20), der nicht so fast Geschichte als Weissagung darin sehen wollte.

[2] Hummelauer (s. o. S. 136) 21 ff. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 52.

[3] S. R. Driver, Notes on the Hebrew text and the topography of the books of Samuel with an introduction in Hebrew palaeography and the ancient versions and facsimiles of inscriptions and map, Oxford 1890, [2]1913. Klostermann (s. o. S. 136) XXXVI ff. Peters (s. o. S. 141 [2]). Schulz (s. o. S. 136) 2, 316—324. O. Thenius, Die Bücher Samuelis erklärt (KeH), Lp. 1842, [3]von M. Löhr, 1898. H. Tiktin, Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuels (FRLAuNT N. F. 16), Gött. 1922. J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, Gött. 1871. — Kritische Textausgaben: K. Budde, The books of Samuel in Hebrew (Regenbogenbibel [s. u. § 211, Nr. 730]), Lp. 1894. *N. Schlögl, Libri Samuelis hebraice (Libri VT ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit in formam originalem redacti), Wien 1905. Eine Ausgabe und Bearbeitung auf Grund seiner Metrik veranstaltete E. Sievers, Metrische Studien. III. Samuel. Metrisch hrsg. I. Text (Abh. d. k. sächs. GdW, phil.-hist. Kl. 23, 4), Lp. 1907.

[4] Vor Verwechslung (s. o. S. 136 [1]) schützt am besten die Zitierungsform: 1, 2 Sm und 3, 4 Rg.

197. I. Benzinger, Die Bücher der Könige erklärt (KHK 9), Frb. i. Br. 1899. *J. Döller, Geographische und ethnographische Studien zum 3. u. 4. Buch der Könige (Theol. Stud. der Leo-Ges. 9), Wien 1904. K. F. Keil, Die Bücher der Könige (BC 2, 3), Lp. 1845, [2]1876. R. Kittel, Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt (GHK 5), Gött. 1900. Klostermann (s. o. S. 136). S. Landersdorfer O. S. B., Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt (HSAT 3, 2), Bonn 1927. *B. Neteler, Das 3. u. 4. Buch der Könige der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1899. A. Šanda, Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt (EH 9), Mstr. i. W. 1911/12. J. Schets, Het derde en vierde boek der Koningen (Biblia sacra [s. o. S. 124] 2, 3), 's Hertogenbosch 1904. N. Schlögl, Die Bücher der Könige; die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt (KwC 1, 3, 2), Wien 1911.

§ 42. Inhalt der Königsbücher.

198. Rg behandelt die Geschichte des Volkes Israel vom Tode Davids (einschließlich) bis zum 37. Jahre des Königs Jehojakin von Juda im babylonischen Exil. Nach David und Salomo (3 Rg 1, 1 bis 12, 24) beginnt die Geschichte der getrennten Reiche Juda und Israel bis zur assyrischen Gefangenschaft, welche das Nordreich betraf (3 Rg 12, 25—4 Rg 17, 41), woran sich die Geschichte des übriggebliebenen Südreiches Juda schließt (4 Rg 18, 1—25, 30). Im einzelnen knüpft der Verfasser seine Berichterstattung an die Namen der Könige an, deren genau verzeichnete Regierungszeiten eine geschlossene Chronologie ergeben.

199. Die Chronologie und Geschichte der jüdischen und israelitischen Könige[1].

I. David und Salomo (3 Rg 1, 1—12, 24).

David

(1012—972; 3 Rg 2, 11: 40 Jahre[2]).

David und Abišag von Šunem (3 Rg 1, 1—4). Adonijja will König werden. Der Prophet Natan und Batšebaʿ bringen David dazu, Salomo

---

[1] A. Deimel S. J., Veteris Testamenti chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata (SpIb), Rom 1912. F. A. Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher (AtAbh 1, 5), Mstr. i. W. 1909. J. Hontheim S. J., Die Chronologie des 3. und 4. Buches der Könige (ZkTh 42, 463—481 687—718). A. M. Kleber O. S. B., The chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon (Bb 2, 3—29 170—205). Kugler (s. o. S. 93[2]) 134—200. Mahler (s. o. S. 13[1]). P. Rießler, Zur Chronologie des AT (ThQ 104, 1—19 156—170; 105, 1—30). Šanda (s. o. Nr. 197) 2, 399 ff.

[2] Daten für die Zeiten vor dem israelitischen Königtum und Saul s. o. S. 13[1]—15 131 f. 136.

zum König ausrufen zu lassen (1, 5—53). Davids letzte Weisungen an Salomo und sein Tod (2, 1—11).

Salomo

(972—932; 3 Rg 11, 42: 40 Jahre)

Er straft Adonijja, Abjatar, Joab und Šimʿi (3 Rg 2, 12—46), heiratet die Tochter Pharaos (3, 1), erbittet sich von Gott nach einem Opfer in Gibʿon Weisheit (3, 2—15), schlichtet den Streit zweier Mütter um ein Kind (3, 16—28). Die Beamten des Salomo (4, 1—19). Regierung und Hofhaltung Salomos werden glanzvoll geschildert (4, 20—5, 8 [𝔙 4, 20—28]), seine Weisheit gepriesen (5, 9—14 [𝔙 4, 29—34]). Mit Hilfe der Holzarbeiter des Ḥiram, Königs von Tyrus, und aus dem eigenen Volke ausgehobener Fronarbeiter schafft Salomo Holz und Steine vom Libanon für den Tempelbau herbei (5, 15—32 [𝔙 5, 1—18]). Im 480. Jahre nach dem Auszug aus Ägypten im 4. Jahre seiner Regierung im 2. Monat (Ziv) (6, 1) beginnt Salomo den Tempelbau, im 11. Jahre seiner Regierung im 8. Monat (Bul) (6, 38) vollendet er ihn (6, 1—38). Dreizehn Jahre baut er an seinem Hause (7, 1—12). Durch einen Erzbearbeiter Ḥiram von Tyrus läßt er die beiden Säulen Jakin und Boʿaz vor dem Tempel (7, 13—22), das eherne Meer (7, 23—26), zehn Ständer mit Kesseln (7, 27—47) fertigen. Auch was sonst noch nötig war, vollendet Salomo (7, 48—51). Die Bundeslade wird in den Tempel übertragen (8, 1—9). Die Herrlichkeit des Herrn erscheint (8, 10 f.). Salomo segnet das Volk und redet zu ihm (8, 12—21). Er richtet ein umfangreiches Gebet zum Herrn (8, 22—53). Er segnet das Volk (8, 54—61). Tempelweihe durch Opfer (8, 62—66). Gott erscheint dem Salomo und kündigt ihm Dauer seines Königtums an und bedroht den Abfall von Jahwe mit Untergang (9, 1—9). Entlohnung des Königs Ḥiram mit 20 galiläischen Städten (9, 10—14). Fronarbeiten im Lande mittels der Kanaaniter (9, 15—21). Die Volksgenossen dienen als Kriegsleute und Beamte (9, 22 f.). Weitere Unternehmungen Salomos, seine Ophirfahrten (9, 24—28). Besuch der Königin von Saba (10, 1—13). Weitere ruhmreiche Unternehmungen Salomos (10, 14—22). Sein Ansehen bei fremden Völkern (10, 23—29). Er wird durch seine ausländischen Frauen zum Götzendienst verführt; Gott kündigt ihm dafür Verlust des größeren Teiles des Volkes an (11, 1—13). Hadad von Edom, der in Ägypten Aufnahme fand, und Rezon von Aram treten als Widersacher Salomos auf (11, 14—25). Jarobʿam (Jeroboam), Salomos Untertan, erhält durch den Propheten Aḥijja von Silo die Herrschaft über 10 Stämme Israels an Stelle von Salomos Sohn verheißen; er muß vor Salomo nach Ägypten fliehen (11, 26—40). Tod Salomos; Reḥabʿam, sein Sohn, folgt ihm (11, 41—43). In Sichem unterhandelt Jarobʿam an der Spitze des Volkes mit Reḥabʿam; dieser stößt das Volk durch Härte von sich; Juda bleibt dem Hause Davids treu; die übrigen Stämme machen Jarobʿam zum König (12, 1—20). Durch den Gottesmann Šemaʿja wird Reḥabʿam vom Bruderkrieg gegen Israel zurückgehalten (12, 21 bis 24).

200. II. Die getrennten Reiche Juda und Israel (seit 932[1]) (3 Rg 12, 25—4 Rg 17, 41).

Juda. **Israel.**

Jarobʿam (Jeroboam) (932—912; 3 Rg 12, 25—14, 20) errichtet goldene Kälber in Betel und Dan (12, 25—31). Ein Gottesmann tritt ihm bei einem Feste in Betel entgegen (12, 32—13, 10). Der Gottesmann wird wegen Ungehorsams gegen Gottes Geheiß mit dem Tode bestraft (13, 11—32). Da Jarobʿam im Götzendienst verharrt, droht ihm der Prophet Aḥijja den Tod seines Sohnes an. Der Sohn stirbt (13, 33—14, 18). Jarobʿams Regierung endet nach 22 Jahren (14, 19 f.)[2].

Reḥabʿam (932—917; 3 Rg 14, 21—31) bleibt Jahwe nicht treu (14, 21—24). Zug Šišaḳs, Königs von Ägypten, gegen Juda (14, 25—28). Schluß der Regierung Reḥabʿams (14, 29—31).

Abija (916—914; 3 Rg 15, 1—8) bleibt Jahwe nicht treu (15, 1—6). Schluß seiner Regierung (15, 7 f.).

Asa (913—873; 3 Rg 15, 9—24) beginnt im 20. Jahre des Jarobʿam (15, 9) zu regieren, dient Jahwe (15, 10—15) und wehrt den Angriff des Baʿša von Israel ab, indem er dessen Bundesgenossen Benhadad von Aram abspenstig macht (15, 16—22). Schluß (15, 23 f.).

Nadab (912—911; 3 Rg 15, 25—32) kommt im 2. Jahre des Asa auf den Thron, mißfällt Jahwe und wird von Baʿša im 3. Jahre Asas mit dem ganzen Hause Jarobʿams ermordet. Schluß.

Baʿša (911—888; 3 Rg 15, 33—16, 7) kommt im 3. Jahre Asas zur Regierung und mißfällt Jahwe (15, 33 f.). Jehu kündigt ihm und seinem Hause wegen seines Abfalls den Untergang an (16, 1—4). Schluß (16, 5 f.). Die Strafe wird ihm auch angedroht wegen seiner Tat an Jarobʿam (16, 7).

Ela (888—887; 3 Rg 16, 8—14) kommt im 26. Jahre des Asa zur Regierung und wird von Zimri nach 2 Jahren mit seinem ganzen Hause ausgerottet. Schluß.

Zimri (887; 3 Rg 16, 15—22) regiert nur 7 Tage und wird durch den Heerführer ʿOmri wegen seines Abfalls von Jahwe gestürzt. Schluß

[1] Die Jahreszahl ist von der Schlacht von Ḳarḳar (854), ein Jahr vor dem Tode des Aḥab von Israel (s. u. S. 148), mit den als zuverlässig betrachteten Regierungszahlen der Könige von Juda errechnet. Der Ansatz 938 für die Reichstrennung ergibt sich, wenn man von der Tributzahlung des Jehu von Israel (842; s. u. S. 149[2]) aus zurückrechnet. Frühester Ansatz für die Trennung der Reiche 990 (vgl. *J. Raška, Chronologie der Bibel im Einklang mit der Zeitrechnung der Ägypter und Assyrer, Wien 1878). Kugler (s. o. S. 93[2]) 169 verbessert die Zahlen vor 854 und kommt auf 929.

[2] Dabei wird wie auch in den folgenden Schlußformeln für weitere Dinge auf andere Quellen verwiesen.

Juda. **Israel.**

(16, 15—20). Im nachfolgenden Thronstreit siegt ʿOmri über Tibni (16, 21 f.).

ʿOmri ([887] 883—876; 3 Rg 16, 23—28) wird im 31. Jahre des Asa (unbestritten) König, verlegt seinen Sitz von Tirṣa nach Samaria (Šomeron) und mißfällt Jahwe. Schluß.

Aḥab (876—854; 3 Rg 16, 29—22, 40) wird im 38. Jahre Asas König und fällt mehr als die früheren Könige des Reiches Israel von Jahwe ab (16, 29—33). Jericho wird wieder aufgebaut (16, 34). Der Prophet Elias, der Tišbite, sagt eine Trockenheit voraus (17, 1). Er selbst wird anfänglich wunderbar unterhalten, dann von einer Witwe in Ṣarepta versorgt, deren Vorräte wunderbar vermehrt werden (17, 2—16). Elias erweckt den Sohn der Witwe zum Leben (17, 17—24). Er tritt dem Aḥab entgegen und lädt dessen Baalspropheten zum Opfern auf dem Berge Karmel. Elias' Opfer bringt den Regen (18, 1—46). Vor der Königin Jezabel flüchtet Elias, wird wunderbar gespeist, am Ḥoreb einer Gotteserscheinung gewürdigt und muß Ḥazʾel zum König von Aram, Jehu zum König von Israel und Elisäus zu seinem Nachfolger salben (19, 1—18). Er beruft Elisäus (ʾElišaʿ) zu seinem Nachfolger (19, 19—21). Benhadad bestürmt mit vielen Verbündeten Samaria (20, 1—12). Mit Hilfe des Herrn schlägt Aḥab mit wenig Mannen Aram (20, 13—21). Bei einem wiederholten Kampfe in der Ebene wird Aram wiederum geschlagen (20, 22—30). Auf Bitten des Benhadad versöhnt sich Aḥab mit Aram (20, 31—34). Durch einen Propheten wird Aḥab Strafe angedroht wegen der Freilassung des Benhadad (20, 35—43). Um eines Weinberges willen läßt Aḥab nach dem Rate seiner Gemahlin Jezabel den Nabot unter falscher Anschuldigung hinrichten; Elias weissagt ihm Untergang. Auf seine Buße hin wird das Unheil auf die Zeit seines Sohnes verschoben (21, 1—29). Nach dreijährigem Frieden zwischen Aḥab und Aram [1] will Aḥab Aram angreifen; falsche Propheten verheißen Erfolg, der Prophet Mika aber Unglück. Trotz Verkleidung fällt Aḥab im Kampfe (22, 1—38). Schluß (22, 39 f.).

Josaphat (Jehošaphaṭ) (873—849; 3 Rg 22, 41—51) wird im 4. Jahre des Aḥab König und gefällt Jahwe, wobei der Kult auf den Höhen bleibt (22, 41—45). Schluß (22, 46 51) mit Einschub von Einzelheiten aus seiner Regierungszeit (22, 47—50).

Aḥazjahu (Aḥazja, 𝔙 Ochozias) (854—853; 3 Rg 22, 52—4 Rg 2, 25) wird im 17. Jahre des Josaphat König und mißfällt Jahwe (22, 52—54). Moab fällt ab (4 Rg 1, 1). Aḥazjahu verletzt sich und schickt zu Baal, um wegen seiner Genesung anzufragen. Elias verkündigt ihm den Tod (4 Rg 1, 2—17). Schluß (1, 18). Elias

---

[1] In diese Zeit wird die Schlacht bei Ḳarḳar gesetzt, welche nach sonstigen Anhaltspunkten 854 v. Chr. stattfand, und so Aḥab in die Zeitrechnung eingefügt. — Dagegen vgl. D. D. Luckenbill, Benhadad and Hadadezer (AmJsemL 27, 267—284).

Juda. **Israel.**

fährt gen Himmel; Elisäus erbt Mantel und Geist des Elias und wirkt mehrere Wunder (2, 1—25).

Joram (Jehoram) (853—842; 4 Rg 3, 1—8, 15) wird im 17. Jahre des Josaphat König und mißfällt Jahwe (3, 1—3). Mit Josaphat und dem König von Edom zieht er gegen Mešaʿ von Moab (3, 4—8). Aus Durstnot rettet sie der Prophet Elisäus (3, 9—20). Moab wird geschlagen. Das Opfer des Erstgeborenen des Mešaʿ auf den Mauern der letzten noch unbezwungenen Stadt veranlaßt Israel abzuziehen (3, 21—27). Der Prophet Elisäus vermehrt das Öl einer Witwe (4, 1—7), verheißt seiner Gastgeberin in Šunem einen Sohn (4, 8—17), weckt den verstorbenen Sohn wieder auf (4, 18—37), macht giftiges Essen unschädlich (4, 38—41), vermehrt Speise (4, 42—44), heilt Naʿaman den Syrer vom Aussatz (5, 1—19ᵃ), überträgt den Aussatz auf seinen Diener Gehazi, der von Naʿaman die vom Propheten abgelehnten Geschenke gefordert hatte (5, 19ᵇ—27), macht Eisen auf dem Wasser schwimmen (6, 1—7), schlägt die aramäischen Häscher mit Blindheit, so daß sie dem König von Israel in die Hände laufen (6, 8—23). Das belagerte Samaria wird nach Ankündigung des Propheten durch göttlichen Eingriff vor Hunger und Krieg gerettet, ein Zweifler wird getötet (6, 24—7, 20). Auf Mahnung des Elisäus weicht seine Gastgeberin von Šunem einer siebenjährigen Hungersnot aus und erhält danach all ihr Besitztum wieder (8, 1—6). Benhadad von Aram wendet sich in seiner Krankheit durch Ḥazaʾel an Elisäus; dieser erkennt in ihm den künftigen König von Aram und Bedrücker von Israel. Ḥazaʾel tötet Benhadad und wird König (8, 7—15).

Jehoram (Joram) (849—842; 4 Rg 8, 16—24) wird im 5. Jahre des Joram von Israel König und mißfällt Jahwe. Edom fällt von Juda dauernd ab. Schluß.

Aḥazjahu (Aḥazja, 𝔙 Ochozias) (842; 4 Rg 8, 25—29) wird im 12. Jahre[1] des Joram von Israel König. Kampf gegen Ḥazaʾel von Aram.

Jehu (842—815; 4 Rg 9, 1—10, 36) wird im Auftrag des Elisäus durch einen Prophetenjünger zum König über Israel gesalbt mit der Weisung, das Haus Aḥabs auszurotten (9, 1—10). Jehu tötet Joram von Israel und Aḥazja von Juda im Kampfe (9, 11—29), desgleichen Jezabel (9, 30—37). Er läßt sich die Häupter der Söhne Aḥabs bringen und tötet dessen Verwandte und Anhänger, um Elias' Weissagung zu erfüllen (10, 1—11). Er läßt die Brüder Aḥazjas von Juda töten (10, 12—14), gewinnt Jonadab, den Sohn Rekabs, als Anhänger und beteuert dabei seinen Eifer für Jahwe (10, 15 f.). Er vernichtet in Samaria alle Anhänger des Baal (10, 17—27). Doch mißfällt auch er Jahwe. Das Ostjordanland geht an Ḥazaʾel von Aram verloren. Schluß (10, 28—36)[2].

---

[1] Nach 4 Rg 9, 29 im 11. Jahre.

[2] Sein Tribut an Salmanassar II. (858—823) ist in dessen Inschriften für das Jahr 842 v. Chr. bezeugt (s. o. S. 147[1]).

Juda. **Israel.**

ʿAtalja (842[—836]; 4 Rg 11, 1—20) ermordet nach dem Tode ihres Sohnes Aḥazja das ganze Königsgeschlecht; nur Joaš wird gerettet (11, 1—3). Der Priester Jojada läßt nach 6 Jahren den Joaš zum König ausrufen und ʿAtalja töten (11, 4—20).

Joaš (842 [836]—797; 4 Rg 12, 1—22) wird im 7. Jahre Jehus König und gefällt Jahwe (12, 1—4). Er sondert die Tempeleinkünfte für Ausbesserungen von den Gaben an die Priester (12, 5—17), bewegt durch Tribut aus dem Tempelschatz den Ḥazaʾel von Aram, von Jerusalem abzuziehen (12, 18 f.). Schluß. Ermordung des Joaš (12, 20—22).

Joaḥaz (Jehoaḥaz) (814—798; 4 Rg 13, 1—9) wird im 23. Jahre des Joaš von Juda König, mißfällt Jahwe, wird durch Aram bedrängt und auf seine Bekehrung hin gerettet. Schluß.

Joaš (Jehoaš) (798—783; 4 Rg 13, 10—25; 14, 15 f.) wird im 37. Jahre des Joaš von Juda König und mißfällt Jahwe. Schluß (13, 10—13). Elisäus sagt ihm auf dem Sterbebette Sieg über Aram voraus und stirbt (13, 14—21). Joaš besiegt Ḥazaʾel von Aram (13, 22—25). Schluß zu Joaš von Israel (14, 15 f.).

Amaṣja (797—779; 4 Rg 14, 1—14 17—22) wird im 2. Jahre des Joaš von Israel König und gefällt Jahwe (14, 1—4). Er straft die Mörder seines Vaters nach dem Gesetze (vgl. Dt 24, 16), schlägt die Edomiter, unterliegt dem König Joaš von Israel (14, 5—14[1]). Schluß. Amaṣja überlebt Joaš von Israel um 15 Jahre und fällt einer Verschwörung zum Opfer (14, 17—20). ʿAzarja folgt ihm und bringt Elat an Juda (14, 21 f.).

Jarobʿam (Jeroboam) (II.) (783—743; 4 Rg 14, 23—29) kommt im 15. Jahre des Amaṣja auf den Thron, mißfällt Jahwe und bringt Israels Gebiet zur größten Ausdehnung. Schluß.

ʿAzarja (auch ʿUzzijja = 𝔙 Ozias) (779—740; 4 Rg 15, 1—7) wird im 27. Jahre des Jarobʿam von Israel König, gefällt Jahwe und wird vom Aussatz betroffen, so daß sein Sohn Jotam für ihn regiert (15, 1—5). Schluß (15, 6 f.).

Z^ekarja (743; 4 Rg 15, 8—12) wird im 38. Jahre des ʿAzarja von Juda König, mißfällt Jahwe und wird durch eine Verschwörung ermordet. Schluß.

Šallum (743; 4 Rg 15, 13—16) wird im 39. Jahre des «ʿUzzijja» (= ʿAzarja) von Juda König; nach einem Monat fällt er dem Menaḥem zum Opfer. Schluß.

Menaḥem (743—737; 4 Rg 15, 17—22) wird im 39. Jahre des ʿAzarja von Juda König, mißfällt Jahwe. Dem einfallenden Assyrerkönig Phul (= Tiglat-Pileser III. 745—727) gibt er Tribut (738). Schluß.

---

[1] 14, 15 f. = 13, 12 f. Schluß zur Regierung des Joaš von Israel.

Juda. **Israel.**

Pekaḥja (𝔙 Phaceia) (737—736; 4 Rg 15, 23—26) wird im 50. Jahre des ʿAzarja von Juda König, mißfällt Jahwe und wird von Pekaḥ erschlagen. Schluß.

Pekaḥ (𝔙 Phacee) (736—730[1]; 4 Rg 15, 27—31) wird im 52. Jahre des ʿAzarja von Juda König, mißfällt Jahwe. Tiglatpileser (III.) führt den Stamm Naphtali in die Gefangenschaft. Pekaḥ fällt einer Verschwörung des Hošeaʿ zum Opfer. Schluß.

Jotam (740—736; 4 Rg 15, 32—38) wird im 2. Jahre des Pekaḥ von Israel König, gefällt dem Herrn und baut ein Tempeltor (15, 32—35). Schluß (15, 36 38) mit Hinweis auf Angriffe von Aram und Israel (15, 37).

Aḥaz (736—728; 4 Rg 16, 1—20) wird im 17.[2] Jahre des Pekaḥ von Israel König von Juda und mißfällt Jahwe (16, 1—4). Im Kampfe gegen Aram und Israel erkauft er sich die Hilfe des Assyrerkönigs Tiglatpileser (III.) durch Eingriff in den Tempelschatz und ersetzt den Brandopferaltar durch einen Altar nach dem Vorbild von Damaskus; auch sonst nimmt er noch Änderungen am Tempel vor (16, 5—18). Schluß (16, 19 f.).

Hošeaʿ (730—722[?]; 4 Rg 17, 1—41) wird im 12. Jahre des Aḥaz von Juda König und mißfällt Jahwe (17, 1 f.). Er zahlt Salmanassar IV. (727—722) Tribut; als er diesen später verweigert, wird Samaria erobert und Israel nach Assur in die Gefangenschaft geführt (722[3]) (17, 3—6). Der Abfall von Jahwe zu den Götzen war, wie im einzelnen dargetan wird, daran schuld (17, 7—18). Auch Juda fällt wegen der gleichen Sünde demselben Lose anheim (17, 19 f.). Israel wird wegen seiner Sünde nach Assur weggeführt (17, 21—23). Die von Assur aus nach Israel verpflanzten Ansiedler werden von einem der zurückgesandten Priester in der Verehrung Jahwes unterwiesen, um den Schutz des Landesgottes zu genießen (17, 24—28). Die samaritanischen Ansiedler verehren neben Jahwe ihre angestammten Götter (17, 29—33). So tun sie «bis auf den heutigen Tag» (17, 34). Sie übertreten den Bund mit Jahwe trotz der göttlichen Mahnung (17, 35—40). Diese Völker dienen Jahwe und ihren Götzen «bis auf den heutigen Tag» (17, 41).

201. III. Das Reich Juda bis zum babylonischen Exil (4 Rg 18, 1—25, 30).

Ḥizkijja (Ezechias) (727—699; 4 Rg 18, 1—20, 21) wird im 3. Jahre des Hošeaʿ von Israel König und gefällt Jahwe (18, 1—8). Israel fällt den Assyrern zum Opfer im 6. Jahre des Ḥizkijja = 9. Jahre des Hošeaʿ

---

[1] So Kautzsch (s. o. S. 11) 2[4], 695. Šanda (s. o. S. 145) 2, 436: 737—732.

[2] Zur Verbesserung der überlieferten, aber nicht auszugleichenden Zahlenangaben vgl. Šanda (s. o. S. 145) 2, 188 195 211.

[3] Nach Fotheringham (s. o. S. 132[4]): 711 (vgl. ThLz 33, Nr. 1, 1 f.).

(18, 9—12). In seinem 14. Jahre[1] muß er dem König Sanḥerib von Assur, der in Laḳiš lagert, Tribut zahlen (18, 13—16). Sanḥerib schickt von Laḳiš Gesandte nach Jerusalem und fordert Unterwerfung (18, 17—37). Der Prophet Isaias verspricht Befreiung vom Feinde (19, 1—7). Sanḥerib fordert von Ḥizḳijja Unterwerfung in einem Schreiben (19, 8—13). Ḥizḳijja betet zu Jahwe (19, 14—19). Isaias weissagt Befreiung von Sanḥerib (19, 20—34). Vernichtung des assyrischen Heeres, Heimkehr und Tod des Sanḥerib (19, 35—37). Ḥizḳijja wird durch Isaias von seiner Krankheit geheilt (20, 1—7). Der Prophet gibt dem König ein Zeichen, daß er gesund werde, am zurückgehenden Zeiger der Sonnenuhr (20, 8—11). Isaias weissagt die Fortführung des Volkes nach Babylon (20, 12—19). Schluß (20, 20 f.).

Menašše (698—643; 4 Rg 21, 1—18) tut, was Jahwe mißfällt; die Propheten weissagen den Untergang Judas (21, 1—16). Schluß (21, 17 f.).

Amon (643—641; 4 Rg 21, 19—26) fällt von Jahwe ab und wird ermordet. Schluß.

Jošijjahu (Josias) (640—609; 4 Rg 22, 1—23, 30) tut, was Jahwe gefällt (22, 1 f.). In seinem 18. Jahre wird bei Bauarbeiten am Tempel das Gesetzbuch Jahwes gefunden (s. o. S. 81 ff.). Jošijjahu führt eine Erneuerung des Volkes durch (22, 3—23, 25). Jahwes Beschluß, Juda zu vernichten, bleibt bestehen (23, 26 f.). Schluß; der König fällt gegen den Pharao bei Megiddo (23, 28—30).

Joaḥaz (608; 4 Rg 23, 31—35) regiert 3 Monate, tut, was Jahwe mißfällt; der Pharao Neko setzt ihn ab, erhebt seinen Bruder Eljaḳim unter dem Namen Jehojaḳim (𝔙 Joakim) auf den Thron und fordert viel Tribut.

Jehojaḳim (Joakim) (608—597; 4 Rg 23, 36—24, 7) tut, was Jahwe mißfällt. Nebukadneṣṣar, König von Babel, zieht gegen Juda, um es nach Jahwes Absicht zu vernichten. Schluß (23, 36—24, 6). Ägypten verliert seine Herrschaft über Palästina an den König von Babel (24, 7).

Jehojakin (Joachin) (597; 4 Rg 24, 8—17 [25, 27—30]) regiert 3 Monate; dann wird er von Nebukadneṣṣar mit den Bewohnern Jerusalems nach Babel gefangen fortgeführt; sein Oheim Mattanja wird unter dem Namen Ṣidḳijjahu (Sidḳijja, 𝔙 Sedecias) vom König von Babel auf den Thron erhoben (24, 8—17).

Ṣidḳijja (Sedecias) (597—586; 4 Rg 24, 18—25, 21) tut, was Jahwe mißfällt, und empört sich gegen den König von Babel. In seinem 9. Jahre beginnt die Belagerung der Stadt Jerusalem durch Nebukadneṣṣar, im 11. Jahre wird sie erobert, der König geblendet und nach Babel geführt (24, 18—25, 7). Am 7. des 5. Monats im 19. Jahre des Nebukad-

[1] Vgl. B. H. Bonkamp, Die Eroberung von Samaria und das 14. Jahr des Ezechias (ThQ 84, 161—168); T. Breme, Ezechias und Senacherib. Exegetische Studie (BSt 11, 5), Frb. i. Br. 1906; B. Trutz, Chronologie der jüdisch-israelitischen Königszeit (Kath 3. F. 33, 28—48 125—144 214—222).

neṣṣar wird Jerusalem ganz zerstört, die Einwohnerschaft gefangen fortgeführt, der Tempel beraubt (25, 8—21).

Gedaljahu (Gedalja, 𝔙 Godolias) wird als Statthalter eingesetzt, im 7. Monat aber ermordet; das Volk flüchtet nach Ägypten (25, 22—26). Im 37. Jahre seiner Gefangenschaft, im 1. Jahre des Evil Merodach (Amil-Marduk) von Babel wird Jehojakin aus dem Gefängnis befreit (25, 27—30).

§ 43. Sm und Rg.

202. Rg setzt die Erzählung von Sm unmittelbar fort. Wollte man, wie zu erwarten, die Abschnitte nach Regierungszeiten der Könige machen, so fällt die gegenwärtige *Abgrenzung zwischen Sm und Rg* auf: die letzten Lebenstage des David werden dadurch von der Geschichte seines früheren Lebens in Sm losgerissen.

Tatsächlich nehmen 𝔊^{L} sowie alte und neuere Exegeten[1] 3 Rg 1, 1 bis 2, 12 noch zu Sm. Allein die Textscheidung in 𝔊^{L} ist nachträglich eingeführt worden, weil man bei der Davidsgeschichte von Sm den Tod des Königs nicht missen wollte. Der sprachliche Charakter von 3 Rg 1, 1—2, 12 stimmt zum Folgenden, während die Samuelerzählung durch locker angereihte Anhänge (2 Sm 21—24) von der vermeintlichen Fortsetzung in 3 Rg 1, 1 ff. geschieden ist. Zudem tritt in der Geschichte der letzten Lebenstage Davids schon Salomo als Hauptperson in den Vordergrund.

203. Einige Erklärer[2] wollen Sm und Rg als *ein* Werk erweisen. Sie müssen aber nach Obigem zunächst darauf verzichten, sich auf eine verschieden durchgeführte und darum nachträgliche Trennung zu berufen. Auch die sonstigen Gründe für ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Sm-Rg sind nicht entscheidend.

Man führt an: Rg setze Sm fort; die gemeinsame Benennung 1—4 Rg nach 𝔊; den Beginn von 3 Rg 1, 1 וְהַמֶּלֶךְ; ungefähr gleicher Umfang (45 und 47 Kap.) wie bei einer Halbierung. Aber demgegenüber sprechen entscheidende Anzeichen für ursprüngliche Selbständigkeit der beiden Werke: die alte jüdische Überlieferung; die religiöse Kritik setzt erst Rg ein[3]; Sm ist ausführlich, Rg dagegen meist knapp und dürftig;

---

[1] Vgl. Diodor v. Tarsus, Chrysostomus (M^{g} 56, 349), Theodoret (M^{g} 80, 673). Ebenso F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum VT fragmenta. Post Flaminium Nobilium, Drusium et Montefalconium adhibita etiam versione Syro-Hexaplari concinnavit, emendavit et multis partibus auxit, Oxford 1875, I, 588; Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]119; Klostermann (s. o. S. 136) XVI; Strack (s. o. S. 3[2]) [6]77.

[2] So Blau (s. o. S. 140[3]) 50 f.; Klostermann (s. o. S. 136) XVI ff.

[3] So werden die Höhenopfer in Rg verworfen; vgl. dagegen 1 Sm 9, 12. — Daß durch diese Kritik eine Erklärung für das assyrische und babylonische

das chronologische Schema von Rg fehlt in Sm vollständig; der sprachliche Charakter von Rg steht der aramäischen Periode näher als Sm; 2 Sm 21—24 als Anhänge sprechen ebenfalls für eine ursprüngliche Trennung der beiden Werke. Daß der Übergang von Sm auf Rg ein unmerklicher ist, kommt daher, weil der Verfasser von Rg Sm fortsetzen wollte.

§ 44. Literarische Eigenart von Rg[1].

204. Für vieles, was der Verfasser nicht angeben oder nur kurz andeuten wollte, verweist er auf Quellen. Mit den verschiedenen Titeln: «Buch der Geschichte Salomos» (3 Rg 11, 41), «Geschichte der Zeiten der Könige von Juda», «Geschichte der Zeiten der Könige von Israel», will er wohl drei verschiedene Quellenschriften benennen. Was der Verfasser aus diesen Quellen anführt, schließt aus, daß er aus öffentlichen Urkunden schöpft[2]. Daß er außer den genannten Quellen auch noch ungenannte benützt, dafür spricht die Einläßlichkeit beim Tempelbau Salomos (3 Rg 5, 15—8, 66), in den Erzählungen über die Propheten Elias (3 Rg 17—19; 21) und Elisäus (3 Rg 19, 19—21; 4 Rg 2—13). Für letztere weisen die starke Betonung des Wunderbaren in den Begebnissen sowie sprachliche Erscheinungen ebenfalls auf besondere Quellen hin.

205. Darüber hinaus finden sich Anzeichen, daß der Text von Rg in ähnlicher Weise bearbeitet ist wie bei den vorausgehenden Büchern, wenn auch in viel spärlicherem Maße.

3 Rg 6, 11—14 unterbricht den Bericht über den Tempelbau. 3 Rg 8, 12 f. schiebt 𝔊 als 8, 53 ein. 3 Rg 10, 11 f. stört den Zusammenhang[3]. 3 Rg 20, 34 ist durch zwei eingefügte Erzählungen von der unmittel-

---

Exil gegeben werden wollte, tritt jedenfalls nicht als Hauptzwek bei Rg zu Tage.

[1] *K. Holzhey, Das Buch der Könige (Rg III. IV). Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarischen Charakters (Stud. zur atl Einl. u. Geschichte 1), München 1899. Šanda (s. o. S. 145) 1, XXI ff.

[2] Zu 3 Rg 8, 53 führt 𝔊 ein βιβλίον τῆς ᾠδῆς (= סֵפֶר הַשִּׁיר) an, das wohl der Quelle gleich ist, die 𝔐 סֵפֶר הַיָּשָׁר nennt.

[3] Auch 3 Rg 17 und 4 Rg 4, 18 ff. zeigen in Hauptsache und Nebenumständen so viel Verwandtes, daß die Stücke von manchen als Spaltung der gleichen Überlieferung betrachtet werden. — Vgl. A. Broegelmann, De fonte, qui est de Elia, quaestiones selectae, Diss. Tüb. 1910; *A. Schulz, Die Quellen zur Geschichte des Elias. Ein Beitrag zur Erklärung der Königsbücher, Braunsberg 1906.

baren Fortsetzung in 22, 1 geschieden. 4 Rg 13, 12 f. und 14, 15 f. sind Doppelungen, durch eine Prophetenerzählung über Elisäus und eine Geschichte der Regierung eines judäischen Königs voneinander getrennt, ein Anzeichen, daß diese Stücke später eingefügt worden sind. 4 Rg 17, 3—6 und 18, 9—12 sind im wesentlichen Doppelungen. 4 Rg 18, 13 bis 19, 37 (Sanḥeribs Feldzug gegen Jerusalem) zeigt in größerem Umfang ineinandergeschobene Doppelungen.

Der literarkritische Zustand von Rg erinnert also in geringerem Umfang an die Eigenart des Pentateuchtextes[1]. Das Buch wird in abgeminderter Auswirkung das Geschick des Pentateuchs geteilt haben[2].

§ 45. Zeit und Ort der Entstehung von Rg.

206. Rg ist in seinem gegenwärtigen Umfang nach 561 v. Chr., dem 37. Jahre der Gefangenschaft, in die Jehojakin 597 fiel, anzusetzen, ja wohl noch eine Reihe von Jahren später, vielleicht erst nach dem Tode des Jehojakin, der nach 4 Rg 25, 30 «alle Tage seines Lebens» aus dem Gefängnis entlassen blieb[3]. Als terminus ad quem kommt das Ende des babylonischen Exils (536) in Frage, welches in Rg keine Spur zurückgelassen hat; ein alter jüdischer Schriftsteller hätte es irgendwie verraten, wenn er eine Kenntnis davon besessen hätte[4].

---

[1] I. Benzinger (Jahwist und Elohist in den Königsbüchern [BWAT N. F. 2], B. 1921), läßt deshalb J und E auch noch Rg umfassen. Sellin (s. o. S. 10) [4]77 hält es für möglich, daß J erst mit der Reichsspaltung geschlossen hat.

[2] Die früher vertretene Anschauung, daß Gn—Rg ein einheitliches Geschichtswerk darstelle, trifft insoweit das Richtige, als die Verfasser von Jdc, Sm und Rg bewußt die bereits bearbeitete Geschichtsdarstellung fortsetzen wollten; auch hat die Verarbeitung bei der Sammlung der erhalten gebliebenen heiligen Literatur die Grenzen zwischen den Büchern etwas verwischt. Sellin (s. o. S. 10) [4]80 nimmt ein deuteronomisches Geschichtswerk von Gn 2 bis 4 Rg 25 an. — Daß bei einem Buche, das nach dem Untergang Jerusalems (586) entstanden ist, nicht so stark in Erscheinung tritt, wie es mühsam aus versprengten Überresten hergestellt werden mußte, könnte zur Vermutung führen, das angenommene Mißgeschick der heiligen Literatur (s. o. S. 114 f.) hänge mit dieser Katastrophe zusammen. Freilich teilen die nachexilischen Bücher Ezr-Neh wieder in viel weitergehendem Maße die Eigenart der früheren Bücher.

[3] 545 wäre Jehojakin ungefähr 70 Jahre alt geworden.

[4] Anders Benzinger (s. o. S. 145) XIII.

Über 561—536 könnte man nur dann zurückgehen, wenn man den Schluß einem späteren Ergänzer zuschreiben dürfte[1]. Da 4 Rg 24, 5 zum letzten Male die «Geschichte der Zeiten der Könige von Juda» zitiert wird, so hat man versucht, den terminus a quo bis um 600 hinaufzurücken[2]. Sonstige Anhaltspunkte dafür, daß später noch etwas angereiht worden sei, sind nicht vorhanden. Jedoch finden sich einige Stellen, die einer früheren Niederschrift entstammen. 3 Rg 8, 8[3]; 4 Rg 8, 19; 17, 7—23 verraten Unkenntnis des babylonischen Exils; 3 Rg 12, 19 scheint sogar noch vor der assyrischen Gefangenschaft geschrieben zu sein[4]. Man wird darin geschichtliche Angaben sehen müssen, die aus früher niedergeschriebenen Quellen ohne Änderung übernommen worden sind[5]. Eine doppelte Bearbeitung von Rg, eine vorexilische und eine nachexilische, anzunehmen[6], erweist sich bei dieser Erklärung als überflüssig.

207. Wenn 561—536 die Zeitspanne ist, innerhalb deren Rg entstanden ist, so möchte man mit Grund zweifeln, ob in diesen Jahrzehnten ein solches Werk auf dem Boden Palästinas entstehen konnte. Diese Erwägung verstärkt die schwachen Anzeichen, welche auf Babylonien als Entstehungsort hinzudeuten scheinen. 3 Rg 5, 4 (𝔊 4, 24) wird der Ausdruck «Jenseitsgebiet des Flusses», d. i. des Euphrat (עֵבֶר הַנָּהָר), von Palästina und Syrien gebraucht. 4 Rg 25, 8 datiert nach der Regierung der babylonischen Könige.

208. Diejenigen, welche den Verfasser von Rg finden zu können glauben, nennen Ezra[7] oder Jeremias. Ersterer ist deshalb ausgeschlossen, weil das Buch vor dem Ende des babylonischen Exils entstand. Jeremias wird schon seit alter Zeit bis jetzt immer wieder als Verfasser erwähnt[8]. Man beruft sich hierfür auf die Tatsache, daß Rg vom Propheten schweigt, und daß 4 Rg 24, 18—25, 30 sich mit Jer 52 deckt. Allein im letzteren Fall ist viel eher das Stück aus 4 Rg an das Prophetenbuch angefügt worden, weil darin eine Tochter des

---

[1] Beachtenswert ist jedoch, daß 4 Rg 25, 7 den Tod des Ṣidḳijja noch nicht erwähnt, wohl aber der gleiche Bericht in der Gestalt, wie er bei Jer steht (52, 11).

[2] Vgl. Höpfl (s. o. S. 9) 2^2, 100. — Hudal (s. o. S. 9) 106, $^{2-8}$114 nimmt die Abfassung bald nach 587 an und betrachtet dabei 4 Rg 25, 27—30 als Nachtrag.

[3] Die Bundeslade ging im babylonischen Exil verloren.

[4] Unter «Israel, das bis auf den heutigen Tag vom Hause Davids abfiel», kann man doch nur das Nordreich vor 722 verstehen, nicht das Völkergemisch, das durch die assyrischen Könige dort angesiedelt wurde.

[5] 3 Rg 8, 8 gehört zur Geschichte des Tempelbaues.

[6] So Benzinger (s. o. S. 145) XIII ff.

[7] So Huetius, Calmet; vgl. Cornely (s. o. S. 3^2) 2, 1^2, 295^5.

[8] Talmud, b. Baba batra f. 14^b; Höpfl (s. o. S. 9) 2^2, 100 f.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2^3) 2^5, 63.

Jeremias vorkommt. Wenn die Entstehungszeit oben richtig bestimmt worden ist, müßte Jeremias, der doch 628 schon als Prophet auftrat, 561 schon über 90 Jahre alt gewesen sein. Der Entstehungsort Babylon wäre, auch wenn er sicher festgestellt werden könnte, kein entscheidender Einwand gegen jeremianische Herkunft, da wir des Propheten Schicksal seit der Flucht nach Ägypten nicht mehr sicher kennen (s. u. § 133). Ein Aufenthalt in Babylonien wäre bei Jeremias nicht unter allen Umständen ausgeschlossen [1].

§ 46. Der Text von Rg.

209. 𝔊 [2] weicht von 𝔐 ziemlich stark ab. Sie stellt um, läßt aus und fügt hinzu. $𝔊^A$ hält sich mehr an 𝔐 als $𝔊^B$ und $𝔊^L$. $𝔊^B$ läßt nicht selten gerade Doppelungen in 𝔐 weg. Ob für $𝔊^B$ dabei eine noch nicht aufgefüllte ältere Form des hebräischen Textes anzunehmen ist [3], was bei der Stellung des 𝔐 zu 𝔊 näher liegt, oder ob durch Auslassung von Schwierigkeiten geglättet und Überflüssiges beseitigt werden sollte, ist nicht sicher zu entscheiden.

7. Die Bücher der Chronik.

§ 47. Name. Literatur.

210. דִּבְרֵי הַיָּמִים = Λόγοι ἡμερῶν = Verba dierum (Hieronymus, Prol. gal.) = Zeitgeschichte, Παραλειπόμενα [4] = Praetermissa, Paralipomenon libri (𝔏, 𝔙), Chronicon (Hieronymus, Prol. gal.) (1, 2 Chr oder 1, 2 Par). — Ursprünglich war Chr ein Buch (Talmud [b. Baba batra f. 14 b], 𝔐, Hieronymus [Prol. gal.]). Die Teilung in 1 und 2 Chr ist am frühesten in 𝔊 bezeugt.

211. I. Benzinger, Die Bücher der Chronik erklärt (KHK 20), Tüb. 1901; E. L. Curtis and A. A. Madsen, A critical and exegetical commentary on Chronicles (IcC), Edinburgh 1910. F. de Hummelauer S. J., Commentarius in primum librum Paralipomenon (CSs), P. 1905. *A. Jansen, De

[1] Höpfl (s. o. S. 9) 2 [2], 101 nimmt an, das Werk sei, weil Jeremias in Ägypten starb, von einem andern in seiner gegenwärtigen Gestalt herausgegeben worden.

[2] A. Rahlfs, Septuaginta-Studien. 1. Studien zu den Königsbüchern, Gött. 1904.

[3] So A. T. Olmstead, Source study and biblical text (AmJsemL 30, 1—35); Ders., The earliest book of Kings (ebd. 31, 169—214); Swete (s. o. S. 131 [2]) 238.

[4] Theodoret: ὅσα γὰρ παρέλιπεν ὁ τὰς βασιλείας συγγραφὼς ταῦτα συνέθεικεν (M^g 80, 801). — Dabei bleibt allerdings die Präsensform unerklärt; auch ist der Inhalt der Chr damit nicht richtig gewertet. — Vgl. W. Bacher, Der Name der Bücher der Chr in der Septuaginta (ZatW 15, 305—308).

boeken Paralipomenon (Biblia sacra [s. o. S. 124] 3), 's Hertogenbosch 1895. C. F. Keil, Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, Esther (BC 5), Lp. 1870. R. Kittel, Die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt (GHK 1, 6, 1), Gött. 1902. *B. Neteler, Die Bücher der biblischen Chronik der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1899. S. Oettli, Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia ausgelegt (KK A 8 [s. o. S. 11] 1—147). J. W. Rothstein und J. Haenel, Das erste Buch der Chronik übersetzt und erklärt. 1. Liefg. (KAT 18, 2), Lp. 1927. Schlögl (s. o. S. 145).

§ 48. Inhalt der Chr-Bücher mit Parallelen aus andern Büchern des AT[1].

212. Chr faßt noch einmal die ganze Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Ende des babylonischen Exils zusammen, bis König Saul in kurzen Genealogien mit spärlichen sonstigen Bemerkungen, von da ab in weiter ausholender Darstellung. Zum größten Teil stimmen die Angaben der Chr mit dem überein, was die übrigen Bücher berichten; neben geringfügigen Verschiedenheiten fehlen auch neue Materialien nicht. Von den getrennten Reichen wird nur das Südreich Juda berücksichtigt. Die Vorliebe für Genealogien, Religion und Kultus gibt der chronistischen Darstellung das eigenartige Gepräge.

213. I. Geschlechtsregister von Adam bis David (1 Chr 1, 1 bis 9, 44)[2]. Die Namen der Geschlechtsregister 1 Chr 1, 1—2, 2 (von Adam bis zu den Söhnen Jakobs) stimmen mit der Gn überein. Von 2, 3—9, 44 deckt sich das Material hauptsächlich mit Ex—Jos; doch finden sich neue Namen oder die gleichen Namen in anderem genealogischen Zusammenhang; auch geschichtliche Bemerkungen, die der Chr eigentümlich sind, kommen vor[3].

1 Chr 1, 1—34: Adam bis Isaak (Gn 5; 10; 11, 10—26; 21, 1 ff.; 16, 15; 25, 13—16 2—4 19—26). — 1, 35—54: die Könige der Edomiter (Gn 36, 10—43). — 2, 1—55: Söhne Jakobs und Abkömmlinge Judas (Gn 35,

---

[1] Vgl. HDB 1, 392 f.; Kautzsch (s. o. S. 11) 2[4], 565 ff.; S. K. Mosiman, Eine Zusammenstellung und Vergleichung der Paralleltexte der Chr und der älteren Bücher des AT, Diss. Halle 1907.

[2] G. J. Mühling, Neue Untersuchungen über die Genealogieen der Chronik I, 1—9 und deren Verhältnis zum Zweck dieses Buches (ThQ 66, 403—450). G. Richter, Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik (ZatW 34, 107—141). J. Wellhausen, De gentibus et familiis Iudaeorum, quae I Chron. 2—4 enumerantur, Diss. Gött. 1870.

[3] v. Hummelauer (Comm. in Nm [s. o. S. 14] 173 ff.) nimmt an, daß die Genealogien im Pentateuch verstümmelt überliefert sind. Oettli (s. o.) 10 meint, der Chronist habe ältere Quellen besessen.

23—26; Ex 1, 1—4; Gn 46, 12; 38; Ex 31, 2; 3 Rg 5, 11; 1 Sm 16, 6—13; Rut 4, 18 ff. — *2, 8 18—55* ohne Parallele [1]). — 3, 1—24: Stammbaum Davids (2 Sm 3, 2—5; 2, 11; 5, 13—16; 13, 1 [3 Rg 12 bis 4 Rg 24]. — *3, 17—24* ohne Parallele). — *4, 1—23:* Abkömmlinge Judas (vgl. Kap. 2; — zu V. 1 vgl. Gn 46, 12; Nm 26, 19—21). — 4, 24—43: Abkömmlinge Simons (Gn 46, 10; Ex 6, 15; Nm 26, 12 f.; Jos 19, 2—8; 15, 26 ff.; Neh 11, 26 ff. — *4, 25—27 34—43* ohne Parallele). — 5, 1—10: Abkömmlinge Rubens (Gn 35, 22; 49, 4; 46, 9; Ex 6, 14; Nm 26, 5 f.). — 5, 11—22: Abkömmlinge Gads (Gn 46, 16; Nm 26, 15 ff.). — 5, 23—26: Abkömmlinge Halb-Manasses (vgl. 7, 14—19). — 5, 27 bis 6, 38 (𝔅 6, 1—53): Abkömmlinge Levis (Gn 46, 11; Ex 6, 16 ff.; Nm 3, 2. — *[5, 30—6, 38; 𝔅 6, 4—53]*). — 6, 39—66 (𝔅 6, 54—81): Die Levitenstädte (Jos 21, 10—39). — 7, 1—5: Abkömmlinge Issachars (Gn 46, 13; Nm 26, 23 bis 25). — 7, 6—12: Abkömmlinge Benjamins (vgl. 8, 1—40. — Gn 46, 21; Nm 26, 38 f.). — 7, 13: Abkömmlinge Naphtalis (Gn 46, 24; Nm 26, 48 f.). — 7, 14—19: Abkömmlinge Manasses (vgl. 5, 23—26. — Nm 26, 29—33; Jos 17, 2 ff.). — 7, 20—29: Abkömmlinge Ephraims (Nm 26, 35 f.; Jos 16, 4 ff.; 17, 11 ff.). — 7, 30—40: Abkömmlinge Ašers (Gn 46, 17; Nm 26, 44 f.). — 8, 1—40: Abkömmlinge Benjamins, Saul (vgl. 7, 6—12; 9, 39—44. — S. zu 7, 6—12; außerdem vgl. 1 Sm 14, 49 ff.; 2 Sm 2, 8; 4, 4; 9, 12). — 9, 1—38: Bewohner der israelitischen Städte und Jerusalems (Neh 11, 3 ff. [V. 35 ff. = 8, 29—38]). — 9, 39—44: Geschlecht Sauls (vgl. 7, 6—12; 8, 29—40).

214. II. Geschichte Davids (1 Chr 10, 1—29, 30).

10, 1—14: Sauls Untergang (1 Sm 31, 1—13. — *13 f.* ohne Parallele). — 11, 1—9: Salbung Davids in Hebron, Eroberung Jerusalems (2 Sm 5, 1—3 6—10) — 11, 10—47: die Helden Davids (2 Sm 23, 8—39). — *12, 1—23:* Davids Gefolgsmänner in Ṣiklag. — *12, 24—41:* Zahl der Krieger, die David in Hebron zum König machten. — 13, 1—14: Heimholung der Bundeslade (2 Sm 6, 2—11). — 14, 1—17: David und Ḥiram, seine Heiraten, Sieg über die Philister (2 Sm 5, 11—25). — 15, 1—16, 43: Überführung der Bundeslade in die Davidsstadt (2 Sm 6, 12—20. — 16, 8—35 = Ps 105, 1—15; 96, 1—13; 106, 1 47 f.). — 17, 1 bis 27: Dem Hause Davids wird ewige Dauer verheißen (2 Sm 7). — 18, 1—17: Davids Kriegstaten, seine Beamten (2 Sm 8, 1—18). — 19, 1 bis 20, 8: Kämpfe mit Ammonitern und Philistern (2 Sm 10, 1—19; 11, 1 f.; 12, 26—31; 21, 15—22). — 21, 1—22, 1: Davids Volkszählung (2 Sm 24). — *22, 2—29, 19:* Davids Vorbereitungen zum Tempelbau (zu 23, 1 vgl. 3 Rg 1, 33—39). — 29, 20—30: Salomos Nachfolge und Davids Tod (3 Rg 1, 33—39; 2, 11 f.).

215. III. Geschichte Salomos (2 Chr 1, 1—9, 31).

1, 1—13: Salomos Opfer in Gibʿon und Übernahme der Regierung (vgl. 3 Rg 3, 4—13). — 1, 14—17: Salomos Reichtum (s. 9, 25 27 f. —

[1] Kursivdruck der Zitate kennzeichnet bedeutsameres Eigengut der Chr ohne Parallele in den übrigen Büchern des AT.

3 Rg 10, 26—29). — 1, 18—5, 1: Tempelbau (3 Rg 5, 29 f. 16—25; 6, 1 ff.). — 5, 2—7, 10: Tempelweihe und Gebet Salomos (3 Rg 8, 1—66). — 7, 11—22: Jahwe erscheint dem Salomo (3 Rg 9, 1—9). — 8, 1—18: Salomos Unternehmungen (3 Rg 9, 17—28). — 9, 1—12: Besuch der Königin von Saba (3 Rg 10, 1—13). — 9, 13—31: Salomos Ruhm; sein Tod (3 Rg 10, 14—27; 11, 42 f.).

216. IV. Geschichte der Könige von Juda bis zum Edikt des Kyros (2 Chr 10, 1—36, 23).

10, 1—11, 4: Abfall der zehn Stämme von Davids Haus (3 Rg 12, 1—19 21—24). — 11, 5—12, 18: Reḥabʿam (*11, 5—12* ohne Parallele. — 3 Rg 14, 25—31). — 13, 1—23: Abijja (3 Rg 15, 1—8). — 14, 1—15, 19: Asa (3 Rg 15, 9—24). — *16, 1—14:* Asas Abfall und Tod. — 17, 1 bis 18, 34: Josaphats Regierung, sein Bündnis mit Aḥab (3 Rg 22, 41 bis 46 1—35 50). — *19, 1—11:* Josaphats Reformen. — *20, 1—30:* Josaphats Erfolge in den Kämpfen. — 20, 31—21, 1^a: Josaphats Regierung (3 Rg 22, 41—51). — 21, 1^b—20: Jehoram (4 Rg 8, 16—24). — 22, 1—9: Aḥazjahu (4 Rg 8, 25—29; 9, 21—28). — 22, 10—23, 21: ʿAtalja (4 Rg 11, 1—20). — 24, 1—27: Joaš (4 Rg 12, 1—21). — 25, 1—28: Amaṣja (4 Rg 14, 1—20). — 26, 1—23: ʿUzzijja (= ʿAzarja in Rg) (4 Rg 14, 21 f.; 15, 1—7). — 27, 1—9: Jotam (4 Rg 15, 32—38). — 28, 1—27: Aḥaz (4 Rg 16, 1 bis 20). — 29, 1—36: Ḥizkijjas Regierung und Reformen (4 Rg 18, 1—8). — *30, 1—27:* Ḥizkijjas Pascha. — *31, 1—21:* Weitere Reformen Ḥizkijjas. — 32, 1—22: Sanḥeribs Einfall (4 Rg 18, 13—27; 19, 1—37). — 32, 24: Ḥizkijjas Krankheit (4 Rg 20, 1—11). — 32, 23 25—33: Ḥizkijjas Stolz; sein Tod (4 Rg 20, 12—21). — 33, 1—20: Menaṣṣe (4 Rg 21, 1—18). — 33, 21—25: Amon (4 Rg 21, 19—24). — 34, 1—33: Josias, seine Reformen, Fund des Gesetzes (4 Rg 22, 1—20; 23, 24—28). — 35, 1—19: Josias' Pascha (4 Rg 23, 21—23). — 35, 20—27: Josias' Tod (4 Rg 23, 29 f.). — 36, 1—3: Jehoaḥaz (4 Rg 23, 31—35). — 36, 4—8: Jehojaḳim (4 Rg 23, 36—24, 6). — 36, 9 f.: Jehojakin (4 Rg 24, 8—17). — 36, 11 bis 22: Ṣidḳijjahu (4 Rg 24, 18—20; 25, 1—7. — *14—16* ohne Parallele). — *36, 22 f.:* Edikt des Kyros (vgl. Ezr 1, 1—3).

§ 49. Quellen[1] und literarische Eigenart der Chr.

217. Der Chronist verweist für Nachrichten, die über das hinausgehen, was er berichten will, auf eine große Anzahl von Quellen. Sie werden ihm auch das meiste von dem geliefert haben, was er in seine Darstellung aufnahm.

1) «Buch der Könige Israels und Judas», סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה (1 Chr 9, 1 [?]; 2 Chr 27, 7; 35, 27; 36, 8). 2) «Buch der Könige von Juda und Israel», סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל (2 Chr 16, 11). 3) «Buch der Könige Judas und Israels», סֵפֶר מַלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל (2 Chr 25, 26; 28, 26; 32, 32). 4) «Be-

[1] E. Podechard, Les références du Chroniqueur (Rb N. S. 12, 236—247).

gebenheiten der Könige Israels», דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (1 Chr 9, 1 [?]; 2 Chr 33, 18; vgl. auch 20, 34). Die Ähnlichkeit dieser Titel legt es nahe, darin eine einzige Quelle zu sehen. Sie deckt sich aber nicht mit Rg, weil auch solches darin enthalten war, was man in Rg nicht findet. 5) «Midraš des Buches der Könige», מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים (2 Chr 24, 27). Der Name deutet auf ein Werk hin, das sich von den vorigen Quellen unterscheidet, wiewohl ihm der Chronist im wesentlichen gleichgeartete Nachrichten entnimmt[1]. 6) «Begebnisse Samuels des Sehers und Begebnisse Natans des Propheten und Begebnisse Gads des Schauers» (1 Chr 29, 29). 7) «Begebnisse Natans des Propheten und Weissagung Aḥijjas von Šilo und Schauung Jeʿdis des Schauers über Jarobʿam, Sohn des Nebat» (2 Chr 9, 29). 8) «Begebnisse des Šemaʿja des Propheten und des ʿIddo des Schauers» (2 Chr 12, 15). 9) «Midraš des Propheten ʿIddo» (2 Chr 13, 22). 10) «Begebnisse des Jehu, des Sohnes des Ḥanani, die er in das Buch der Könige Israels einrückte» (2 Chr 20, 34). 11) «Begebnisse des ʿUzzijja, welche der Prophet Isaias, der Sohn des ʾAmoṣ, schrieb» (2 Chr 26, 22). 12) «Gesicht des Isaias, des Sohnes des ʾAmoṣ, des Propheten, im Buch der Könige von Juda und Israel» (2 Chr 32, 32). 13) «Begebnisse der Schauer» (2 Chr 33, 19). — Die Titel 7—13 scheinen eine Reihe von gesammelten Darstellungen der genannten Propheten zu sein, da ein allgemeiner Titel dafür vorkommt (13) und zweimal aufeinanderfolgende Titel einen Zusammenhang andeuten (6 und 7, 8 und 9). Letztere Gruppe von Quellen wird von 1—5 zu unterscheiden sein.

218. Der Chronist hat nicht alle seine Quellen[2] genannt. Wo seine Berichte sich sachlich an die vorausgehenden Geschichtsbücher anlehnen, wird er auch aus ihnen geschöpft haben.

Besonders ist das der Fall, wo er sich wörtlich an sie hält. Ausgedehnt sind die sachlichen und wörtlichen Zusammenhänge mit Sm und Rg. Anzeichen, daß dem Chronisten diese Bücher in ihrer gegenwärtigen Form, nicht ihre Quellen ihm vorlagen, fehlen nicht[3]. Doch sprechen manche Verschiedenheiten dafür, daß der Verfasser der Chr mit großer Selbständigkeit vorgegangen ist, und daß Sm-Rg nicht seine einzigen, vielleicht nicht einmal seine Hauptquellen für die entsprechende Zeit gewesen sind[4].

---

[1] K. Budde, Bemerkungen zum «Midrasch des Buches der Könige» (ZatW 12, 37—51). — «Midraš» muß hier nicht schon wie später im Sinne von «legendenhafte Erzählung» gebraucht sein.

[2] 1 Chr 5, 17; 27, 24; 28, 19; 2 Chr 35, 25 nennt er gelegentlich noch Schriften.

[3] So ist z. B. 1 Chr 11, 13 durch Abirren des Auges 2 Sm 23, 9—11 ausgefallen.

[4] Beispiele s. ThLz 26, 609 f. — Der Versuch Drivers (s. o. S. 9) 569 u. a., neben der Verwendung von Sm-Rg selbst auch noch nach Spuren zu suchen, die deren noch unverarbeitete Quellen erkennen lassen, kann, da wir letztere nicht kennen, nur zu Mutmaßungen, nicht zu haltbaren Ergebnissen führen.

219. Anzeichen ähnlicher literarischer Geschicke, wie sie in Gn bis Sm häufig und auch noch in Rg begegnen, sind in Chr nur selten zu finden [1].

§ 50. Entstehungszeit der Chr.

220. Das zuletzt erwähnte Ereignis, das Edikt des Kyros, welches den Juden die Rückkehr aus Babel gestattet (2 Chr 36, 22 f.), deckt sich mit der Angabe Ezr 1, 1 ff. und darf als ein Zeichen betrachtet werden, daß die Bücher ehedem ein Ganzes bildeten. Aber auch wenn man wegen der kurzen Zusammenziehung der Ereignisse den Schluß des Buches für eine nachträgliche Ergänzung hält, sprechen gewichtige Gründe für eine Entstehung lange nach dem Exil.

Der Münzname אֲדַרְכֹּנִים = «Dareiken» [2] führt auf die Zeit nach Darius I. (521—485) herab, vielleicht sogar in eine Zeit, in der die Herkunft der Bezeichnung vergessen war, da der Chronist sie für Davids Zeit gebraucht (1 Chr 29, 7). Dazu stimmt, daß 1 Chr 3, 19—24 das Geschlechtsregister Davids bis zur sechsten [3] Generation nach Zerubabel (am frühesten für 538 bezeugt) fortgesetzt wird; das ergibt, die Generation zu 30 Jahren geschätzt, 350 v. Chr. Der Titel «König von Persien» wäre vonseiten eines jüdischen Schriftstellers auch während der persischen Herrschaft über Palästina nicht ausgeschlossen. Immerhin versteht er sich besser, wenn zu dieser Zeit bereits das griechische Reich die persischen Herrscher abgelöst hat (nach 331 v. Chr.) [4]. Die aramäisierende Sprache [5] mit den Merkmalen späthebräischer Orthographie

---

[1] Z. B. knüpft 1 Chr 2, 25 an 2, 9 an. 1 Chr 16, 4—42 zerreißt den Zusammenhang zwischen 16, 3 und 16, 43.

[2] Gegen diese Ableitung vgl. P. Rießler, Über Nehemias und Esdras (BZ 1, 232—245; 2, 15—27) 18 [1].

[3] Andere finden noch mehr Generationen im Texte, der nicht ganz eindeutig ist; so König (s. o. S. 2 [2]) 273: 9 oder 10, 𝔊, 𝔙, Benzinger (s. o. S. 157) XV: 11 Generationen. Im letzteren Fall käme man auf eine Zeit 250 bis 200 v. Chr. — Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 1 [2], 327 meint, es könnten auch bloß 2 Generationen im Text gefunden werden, oder der Text könnte nachträglich erweitert worden sein. Solcherlei Möglichkeiten dürften in Betracht gezogen werden, wenn sonstige Anzeichen für eine frühere Zeit sprächen.

[4] Vgl. G. B. Gray, The title «king of Persia» (ExpT 25, 245—251); R. D. Wilson, Royal titles in antiquity. An essay in criticism (PrthR 2, 257—282 465—497 618—664; 3, 55—80 238—267 422—440 558—572); in «Titles of the Persian kings» (Festschrift f. Sachau, B. 1915, 197—207) gibt Wilson bloß eine Statistik.

[5] E. Kautzsch, Die Aramäismen des AT untersucht, Halle 1902.

und Grammatik[1], ähnlich atl Schriften mit Gräzismen, paßt zu diesen Anzeichen später Zeit. Die Stellung des Buches am Schluß des Kanons[2] würde damit in Einklang stehen.

Demnach ergibt sich für die Abfassungszeit von Chr ungefähr 300 v. Chr. als terminus a quo. Für den terminus ad quem wird man von der Tatsache ausgehen müssen, daß Eupolemos 157 v. Chr. bereits die 𝔊 von Chr benützt hat[3].

Ezra, der schon in der jüdischen Überlieferung als Verfasser der Chr genannt wird[4], ist durch die späte Entstehungszeit ausgeschlossen.

§ 51. Geschichtliche Zuverlässigkeit des Chronisten[5].

221. Der Verfasser der Chr beschränkt die israelitische Königsgeschichte auf das Reich Juda, das er allein als rechtmäßig betrachtet, und behandelt besonders weitläufig kultusgeschichtliche Dinge (Tempelbau, Reformen des Ḥizḳijja und Josias, Priester und Leviten). Diese einseitige Vorliebe[6] im Verein mit manchen andern Beobachtungen hat ihm den Vorwurf eingetragen, daß er geschichtlich nicht zuverlässig sei[7]. Allein man darf diese zweifellos vorhandene Tendenz nicht zu einer ausschließlichen machen[8]

---

[1] Vgl. HDB 1, 389—392; H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible. VI. Chronicles (PSbA 27, 267—278); A. Kropat, Die Syntax des Autors der Chr verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (16. Beih. zur ZatW), Gießen 1909.

[2] So Talmud, b. Baba batra f. 14[b]; Mt 23, 35. Freilich wird Chr in der Überlieferung auch anders eingereiht (vgl. u. § 201, Nr. 692).

[3] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3[4], Lp. 1909, 474 ff.

[4] Talmud, b. Baba batra f. 14[b]. — Selbst wenn man Chr bis ans Ende der persischen Zeit hinaufrückt, müßte Ezra nach der gewöhnlichen Chronologie von Ezr-Neh wenigstens 120 Jahre alt geworden sein.

[5] Vgl. Kugler (s. o. S. 93[2]) 234—300; Ders., Angebliche Übertreibungen der biblischen Chronik (Stimmen der Zeit 109 [1925], 367—382); Nikel (s. o. S. 10) 135—140.

[6] Daß er damit die Rückkehr aus der Gefangenschaft befördern oder die säumigen Leviten zur Rückwanderung aus Babel veranlassen wollte (so u. a. Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 324 f.), ist durch die späte Abfassungszeit ausgeschlossen.

[7] Vgl. u. a. C. C. Torrey, The Chronicler as editor and as independent narrator (AmJsemL 25, 157—173 188—217).

[8] So Benzinger (s. o. S. 157) VIII f., der den Chronisten die ganze Weltgeschichte dieser Tendenz unterstellen läßt; Kittel (s. o. S. 158) VII f., der die

und ihre Einwirkung auf die geschichtliche Genauigkeit nicht übertreiben.

Die Auswahl des geschichtlichen Stoffes und den Gesichtspunkt, unter dem die Urteile gefällt werden, hat diese Tendenz sicher in weitem Umfange beeinflußt. Daß der Chronist außerdem die Anschauungen seiner Zeit in die alte Zeit zurückträgt[1], ist gemeinsame Eigentümlichkeit der alten Geschichtsschreibung und hebt die Zuverlässigkeit der Darstellung nicht auf. Wo sich die chronistische Darstellung von der anderer atl Schriften unterscheidet, ist deshalb der Chronist nicht von vornherein ins Unrecht zu setzen, sondern es ist nach den Grundsätzen der historischen Kritik eine Lösung zu suchen.

222. Wer bei einem Widerstreit der Angaben die Textüberlieferung beim Chronisten bezweifelt[2], kann sich mit Recht darauf berufen, daß der Text der Chr lange Zeit schwankte.

223. Die fortschrittliche Richtung der neueren katholischen Exegese fand beim Chronisten an schwierigen Stellen reichlich die «reservatio implicita», indem man meinte, die Verantwortung für die angeführten Tatsachen werde vom Verfasser abgelehnt und falle den verwerteten Quellen zu[3].

Register am Anfang, so farblos sie an und für sich auch sind, der Reinheit der Abstammung dienen läßt und meint, daß auch weltliche Ereignisse mit den kultischen Dingen in Verbindung stehen.

[1] Die Ansicht, daß er alles nach P umgestaltet habe, steht und fällt mit den pentateuchkritischen Voraussetzungen; vgl. P. Asmussen, Priesterkodex und Chronik in ihrem Verhältnis zueinander (StKr 1906, 165—179).

[2] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 335 ff.; auch König (s. S. 2[2]) 274. Dagegen Driver (s. o. S. 9) 569[2]. — Howorth (s. o. S. 163[1]) meinte, daß Chr aramäisch verfaßt und dann ins Hebräische des 𝔐 übertragen worden sei. — Vgl. auch C. C. Torrey, The apparatus for the textual criticism of Chronicles-Ezra-Nehemiah (OT and Semitic studies in memory of W. R. Harper, Ld. 1908, 2, 55—111).

[3] Zur «reservatio implicita» bzw. zu den «citationes implicitae» vgl. Hummelauer (s. o. S. 51[2]) 60 ff.; P. Vetter in BZ 4, 66 f. — Die EBK vom 13. Febr. 1905 (D.[11] 1979) lehnt diese Erklärungsart nicht ab, umgibt sie aber mit Kautelen. So wird auch die Ablehnung in der Enzyklika «Pascendi Dominici gregis» (7. Sept. 1907) von Pius X. (D. [11]2090) und in der Hieronymusenzyklika «Spiritus Paraclitus» (15. Sept. 1920) von Benedikt XV. (s. u. S. 203 f. Anm. 4), wiewohl sie in den beiden Aktenstücken der Form nach schärfer lautet, verstanden werden dürfen (vgl. Institutiones [s. o. S. 10] 1, 370 ff.).

8. Das erste und zweite Buch Ezra oder die Bücher Ezra und Nehemia.

§ 52. Name. Literatur.

224. עֶזְרָא, עֶזְרָא וּנְחֶמְיָה, Ἔζρας (Ἔσδρας) β′, Liber primus Esdrae, Liber Nehemiae qui et Esdrae secundus dicitur (1, 2 Esr oder Ezr, Neh). — Als ein Buch zählen Ezr Josephus (C. Ap. 1, 8), Talmud (b. Baba batra f. 14ᵇ), die 𝔐, Melito von Sardes (vgl. Eusebius, Hist. eccles. 4, 26, 14), Origenes (vgl. ebd. 6, 25, 2), Hieronymus (Prol. gal.), die 𝔊[1]. Die Teilung ist zuerst bei Origenes bezeugt[2]. Die Zählung als ein Buch ist ursprünglich, da sich Ezra als «Gesetzeslehrer» (סֹפֵר 1 Ezr 7, 6) erst in 2 Ezr 8, 1 ff. erweist und ebenso 2 Ezr 8, 1 ff. eine Bekanntschaft mit der Tätigkeit und Bedeutung des Ezra voraussetzt, wie sie aus 1 Ezr zu gewinnen ist.

225. L. W. Batten, A critical and exegetical commentary on the books of Ezra and Nehemiah (IcC), Edinburgh 1913. Bertholet (s. o. S. 90[7]). J. A. Bewer, Der Text des Buches Ezra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung (FRLAuNT N. F. 14), Gött. 1922. G. Jahn, Die Bücher Esra (A und B) und Nehemia, textkritisch und historisch-kritisch untersucht mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebräische Eigennamen, Leiden 1909. Keil (s. o. S. 158). *B. Neteler, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1877. Ders., Die Bücher Esdras und Nehemias der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1907. S. Oettli, Die Bücher Esra und Nehemia (KK A 8 [s. o. S. 11], 148—208). M. Seisenberger, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther übersetzt und erklärt (KwC), Wien 1901. C. Siegfried, Esra, Nehemia und Esther übersetzt und erklärt (GHK 1, 6, 2), Gött. 1901.

---

[1] Ἔσδρας α′ in 𝔊 ist das apokryphe 3 Ezr der 𝔅 (s. u. § 57), Ἔσδρας β′ = 1, 2 Ezr. — H. H. Howorth (The modern Roman canon and the book of Esdras A [JthSt 7, 343—354]) glaubt, daß auch noch die afrikanischen Konzilien und Kirchenväter, die von Hieronymus unabhängig sind, nach 𝔊 verstanden werden müssen, daß sie also mit 1 Ezr das apokryphe Buch, mit 2 Ezr unser kanonisches Buch Ezr-Neh bezeichnen. Dagegen vgl. H. Pope O. P., The third book of Esdras and the Tridentine canon (JthSt 8, 218—232).

[2] H. H. Howorth (Some unconventional views on the text of the Bible. IV. The Septuagint text of the book of Nehemiah [PSbA 24, 332—340; 25, 15—22 90—98] 20) meint, daß die Teilung auch erst von ihm stamme.

§ 53. Inhalt und Chronologie der Ezr-Bücher[1].

226. Die Ezr-Bücher wiederholen den letzten Vers der Chr und erzählen im Anschluß daran die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil. Führende Männer sind vor allem Ezra und Nehemias. Die erzählten Ereignisse werden zeitlich sehr verschieden eingereiht.

227. Ein Erlaß des Königs Kyros von Persien gestattet den Juden die Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft (538) (Ezr 1, 1—4). Juda und Benjamin kehren zurück (1, 5—6). Kyros gibt dem Šešbaṣṣar, dem Fürsten Judas[2], die Gefäße heraus, die Nebukadneṣṣar aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt hatte; er bringt sie nach Jerusalem zurück (1, 7—11). Verzeichnis derjenigen, welche mit Zerubabel, Josue, Nehemias u. a. aus Babel nach Jerusalem zurückkehrten (2, 1—67)[3]. Freiwillige Spenden werden für den Tempelbau gegeben; ganz Israel läßt sich in seinen Städten nieder (2, 68—70). Beim Herannahen des 7. Monats errichten Josue und Zerubabel den Brandopferaltar, und am 1. Tag des 7. Monats beginnt der übliche Opferdienst (3, 1—6). Zurüstungen zum Tempelbau (3, 7). Im 2. Jahre nach «ihrer Ankunft» in Jerusalem findet die feierliche Weihe[4] des Tempels

---

[1] J. Fischer, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia (BSt 8, 3), Frb. i. Br. 1903. S. Jampel, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden. Kritisch-historische Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung, Breslau 1904. Kugler (s. o. S. 93[2]) 201—233: Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia. S. Mowinckel, Studier til den jodiske menighets historie og litteratur. 1. Statholdéren Nehemia. 2. Ezra den Skriftlaerde, Christiania 1916. Nikel (s. o. S. 89[2]). Rießler (s. o. S. 162[2]). Ders., Wann wirkte Nehemias? (ThQ 92, 1—6). J. Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6 (AtAbh 2, 5), Mstr. i. W. 1910. C. C. Torrey, Ezra studies, Chicago 1910. J. Touzard, Les Juifs au temps de la période persane (Rb N. S. 12, 59—133). A. van Hoonacker, Les douze petits prophètes traduits et commentés (Etudes bibliques), P. 1908, 538—546. Ders., La succession chronologique Néhemie-Esdras (Rb 32, 481—494; 33, 33—64).

[2] Rießler, Van Hoonacker, R. B. Girdlestone (Notes on the comparative value of the two recensions of Ezra [PSbA 24, 14 f.]), Kugler (s. o. S. 93[2]) 205 halten Šešbaṣṣar für persongleich mit Zerubabel; auf verschiedene Persönlichkeiten, die zu gleicher Zeit heimkehrten, beziehen die beiden Namen Nikel u. a.; für verschiedene Persönlichkeiten, von denen Zerubabel erst später (zur Zeit des Darius I.) heimzog, nehmen sie Fischer, Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 78, Mowinckel u. a.

[3] W. H. Kosters (Het herstel van Israel in het perzische tijdvak, Leiden 1894 [s. o. S. 90[2]]) leugnet eine Rückkehr unter Kyros. Vgl. dazu Batten (s. o. S. 165).

[4] Allgemein versteht man darunter gegen den Wortlaut eine Grundsteinlegung (vgl. J. Goettsberger, Über das III. Kapitel des Ezrabuches [Journ. of the Soc. of or. Research 10 (1926), 270—280]). — Andere Nachrichten

statt (3, 8—13). Die Feinde Judas und Benjamins wollen sich am Tempelbau beteiligen und werden zurückgewiesen; der Tempelbau wird unter Kyros bis auf Darius (521—485) verhindert (4, 1—5). Bei Xerxes (485—465) laufen Klagen gegen die Juden ein (4, 6). Unter Artaxerxes (465—424) wird eine Klageschrift gegen den Wiederaufbau von Stadt und Mauern Jerusalems übersandt; der Wiederaufbau wird gewaltsam eingestellt (4, 7—23). Bis ins 2. Jahr des Darius (420) standen die Arbeiten am Tempel still (4, 24)[1]. Auf Mahnung der Propheten Aggäus und Zacharias fangen Zerubabel und Josue den Tempelbau an (5, 1—2). Ein Einspruch bei Darius gegen den Bau, der von Šešbaṣṣar begonnen worden und noch nicht vollendet sei, wird auf Grund des Erlasses des Kyros, den man auffindet, zurückgewiesen (5, 3—6, 12). Der Tempel wird vollendet und eingeweiht (6, 13—18). Am 14. Tage des 1. Monats wird das Paschafest begangen (6, 19—22).

228. Im 7. Jahre des Artaxerxes (458)[2] zieht der Schriftgelehrte Ezra, ein Nachkomme des Aaron, vom 1. des 1. Monats bis zum 1. des 5. Monats mit einer Schar von Exulanten nach Jerusalem (7, 1—10). Das Schreiben des Artaxerxes, das Ezra mit der Wiedererrichtung der jüdischen Gemeinde beauftragt (7, 11—26). Ezra berichtet in der 1. Person nach einem Lobe Gottes (7, 27—28) über die Familienhäupter, die mit ihm zogen (8, 1—14), über die Versammlung zur Abreise von Babel, über die Reise, die Ankunft in Jerusalem und die Einrichtungen dortselbst (8, 15—36). Er erwähnt Klagen gegen die Vermischung mit

---

(Ezr 5, 2; Agg 1, 2) scheinen den Beginn des Tempelbaues in das 2. Jahr des Darius zu verlegen. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 79, Nikel, Van Hoonacker verstehen letztere Nachrichten als Wiederbeginn des unterbrochenen Unternehmens. Fischer verlegt in die Zeit der Rückkehr unter Kyros bloß eine rechtliche Tempelgründung. Manche lassen einen bei der ersten Rückkehr erbauten Tempel zu Grunde gehen, so daß für einen zweiten Tempelbau unter Darius Platz bleibt.

[1] Torrey, Howorth (s. o. S. 163[1]) u. a. reihen diese Berichte in den Zusammenhang, in welchem sie stehen, ein und verstehen darunter Xerxes, Artaxerxes und Darius II.; Ezra und Nehemias sind dann unter Artaxerxes II. Memnon (404—359) nach Palästina gekommen. Girdlestone, Mowinckel, Rießler, Schrader-Winckler (s. o. S. 12) [3]288 nehmen Darius I. zum Ausgangspunkt und suchen dann den Xerxes und Artaxerxes vor ihm in Kambyses und Ps.-Smerdis. Fischer, Kugler (s. o. S. 93[2]) 209, Nikel, Van Hoonacker u. a. halten die gegenwärtige Textfolge nicht für maßgebend, um die geschichtliche Reihenfolge festzustellen, sondern nehmen die Namen, wie sie lauten, und reihen die Berichte geschichtlich ein, wie die Namen es verlangen.

[2] Nach Van Hoonacker u. a. wäre Ezra nach Nehemias unter Artaxerxes II. anzusetzen; vgl. dagegen besonders Kugler (s. o. S. 93[2]) 215 ff. — W. Erbt verlegt Ezra in das 7. Jahr Artaxerxes' II. und Nehemias in dessen 20. Jahr (vgl. OrLz 12, 154—161). — Rießler bringt auch die Ereignisse unter Ezra und Nehemias in der Zeit von Kyros bis Darius I. unter.

Fremden und spricht ein Bußgebet (9, 1—15). Über Ezra wird berichtet (in der 3. Person), wie er die Männer zwang, die fremden Frauen zu entlassen; diejenigen, welche gesündigt hatten, werden aufgezählt (10, 1—44).

229. Geschichte des Nehemias (2 Ezr 1, 1[a]). Nehemias erzählt selbst seine Rückkehr aus Babel im 20. Jahre des Artaxerxes (445) (2 Ezr 1, 1[b] bis 2, 10), seinen nächtlichen Ritt zur Besichtigung der Stadtmauern (2, 11—16), fordert zum Mauerbau auf trotz Gegnerschaft des Sanballaṭ[1] und Genossen (2, 17—20), zählt die Baulose und ihre Übernehmer im einzelnen auf (3, 1—32), erbaut die Mauern bis zur halben Höhe trotz der feindlichen Pläne des Sanballaṭ und seiner Genossen (3, 33—38), setzt den Bau fort unter Abwehr feindlicher Angriffe (4, 1—17), tritt für die Unbemittelten ein gegen die Reichen (5, 1—13), stellt Gott gegenüber seine eigene Selbstlosigkeit ins rechte Licht (5, 14—19), weist die heimlichen Nachstellungen des Sanballaṭ und Genossen zurück (6, 1—14) und vollendet die Mauern trotz der Anfeindungen nach 52 Tagen (6, 15—19). Er sorgt für Sicherung der Stadt (7, 1—3). In seiner Sorge um Erhöhung der geringen Bevölkerungszahl findet er ein Verzeichnis derjenigen Juden, welche zuerst von Babel mit Zerubabel, Josue, Nehemias u. a. zurückgekehrt waren (7, 4—69 = 1 Ezr 2 [1 Ezr 2, 66 fehlt in wichtigen Zeugen]). Spenden für «das Werk» werden gegeben; die Israeliten lassen sich in den Städten nieder (7, 70—72 [𝔙 7 [3]]).

230. Eine Volksversammlung veranlaßt Ezra[2], das Gesetzbuch des Moses zu bringen und es vorzulesen am 1. Tag des 7. Monats (444); nach anfänglicher Trauer geht das Volk zur Freude über (8, 1—12). Am 2. Tag unterrichtet Ezra über das Laubhüttenfest, das das Volk sofort feiert mit Vorlesung des Gesetzes (8, 13—18). Das Volk begeht den 24. des gleichen Monats als Bußtag; die Leviten sprechen ein Bußgebet (9, 1—37) und verkünden den Abschluß eines Bundes (10, 1). Die Unterzeichner werden aufgezählt (10, 2—28). Das übrige Volk schließt sich an und verpflichtet sich auf das Gesetz, von dem eine Reihe von Verpflichtungen ausdrücklich übernommen werden (10, 29—40). Nach dem Los werden Jerusalem (1 Zehntel) und die Landstädte (9 Zehntel) besiedelt (11, 1—2). Es werden die Bewohner von Jerusalem (11, 3—19) und von den Städten Judas (11, 20—36) angeführt. Verzeichnis der Priester und Leviten, die mit Zerubabel und

---

[1] Dieser Name ist für die Zeit vor 407 in den Papyri von Elephantine bezeugt (vgl. E. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, B. 1907; J. Hontheim S. J., Zu den neuesten jüdisch-aramäischen Papyri aus Elephantine [BZ 6, 245—261]; Taf. 2, Bild 3). Deshalb kann für diese Ereignisse Artaxerxes II. (s. o. S. 167[2]) nicht mehr in Frage kommen (vgl. *G. Hoberg, Die Zeit von Esdras und Nehemias [Festschrift f. G. v. Hertling, Kempten 1913, 36—40]).

[2] Nach Howorth u. a. hätten Ezra und Nehemias persönlich nicht miteinander in Beziehung gestanden, weil sie zeitlich zu trennen seien.

Josue heimgekehrt waren (12, 1—9). Die Abkömmlinge des Josue (12, 10 f.). Die Familienhäupter der Priester zur Zeit des Jojaḳim, des Sohnes des Josue (12, 12—21), und Verweis auf Aufzeichnungen zur Zeit der weiteren Nachfolger (12, 22—23). Die Häupter der Leviten zur Zeit des Jojaḳim und des Nehemias und Ezra werden aufgezählt (12, 24 bis 26). Bei der Einweihung der Mauern ziehen zwei Dankchöre um die Stadtmauern (12, 27—43). Männer werden über die Vorratskammern aufgestellt; ebenso versehen sonstige Tempeldiener ihre Obliegenheiten (12, 44—47). Auf Grund der Vorlesung der einschlägigen Gesetze scheidet das Volk alles Fremde aus (13, 1—3). In Abwesenheit des Nehemias (Ich-Erzählung 13, 4—31) vom 32. Jahre des Artaxerxes (433) ab war ein Fremdling durch den Hohenpriester zum Tempel zugelassen worden; Nehemias kehrt nach einiger Zeit zurück[1] und stellt das ab (13, 4—9). Er ordnet verschiedene Verhältnisse und bittet Gott, ihm dies zu gedenken: am Tempel (13, 10—14), in der Sabbatheiligung (13, 15—22), bezüglich fremder Frauen (13, 23—31).

§ 54. Literarische Eigenart von Ezr[2].

231. Schon die große Lücke von 60 Jahren, welche nach der herkömmlichen zeitlichen Einreihung der Ereignisse zwischen dem Abschluß des Tempelbaues (516) und dem Auftreten des Ezra besteht, verrät, daß die Quellen im Buche Ezr lose verbunden wurden.

Als größere selbständige Stücke, die ziemlich unverändert und ohne Verarbeitung aufgenommen wurden, heben sich heraus die Ich-Erzählung des Ezra (1 Ezr 7, 27—9, 15) und die Ich-Stücke des Nehemias (2 Ezr 1, 1—7, 5 [bzw. 7, 72 (𝔅 73)]; 12, 27—43; 13, 4—31). Die aramäische Sprache 1 Ezr 4, 8—6, 18; 7, 12—26 umfaßt zwar hauptsächlich Urkunden, so daß die Annahme nahe läge, sie seien in ihrer Ursprache vom Verfasser aufgenommen worden[3]. Allein schon die Fassung verrät, daß wir diese Urkunden nicht ohne Umarbeitung vor uns haben. Auch beschränkt sich diese Sprache nicht genau auf den urkundlichen Text, sondern erstreckt sich darüber hinaus auf die eingeschobenen und angefügten erzählenden Verse. Zudem ist die Sprache nicht ostaramäisch, wie es bei ursprünglichen Urkunden der Fall sein müßte, sondern westaramäisch. Sie sind offenbar aus einem aramäischen Geschichtswerke über die Anfeindungen der neuerstehenden jüdischen Gemeinde vonseiten der Nachbarn ohne Änderung der Sprache aufgenommen worden[4]. Die Liste derjenigen, die zuerst aus Babel in die Heimat zurückkehrten,

---

[1] Mowinckel leugnet diese zweite Anwesenheit des Nehemias in Palästina.

[2] *K. Holzhey, Die Bücher Ezra und Nehemia. Untersuchung ihres literarischen und geschichtlichen Charakters (Stud. z. atl Einl. u. Geschichte 2), München 1902.

[3] So Nikel (s. o. S. 89[2]) 132 f. u. a.

[4] So Howorth (s. o. S. 163 [1]) 277 f.

steht Neh 7 in einer bestimmten geschichtlichen Verbindung und hat deshalb hier ihren ursprünglichen Platz. Ezr 2, wo sie mit vielen, nur nebensächlichen Varianten wiederholt ist, steht sie zwar an der richtigen Stelle im Verlauf der Geschichte, aber ohne förmliche Verbindung mit dem umgebenden Text; also ist sie hier nachträglich eingefügt[1]. Auch sonst finden sich noch manche Anzeichen, daß Quellen lose aneinandergereiht worden sind und die Verarbeitung des Materials sich in engen Grenzen gehalten hat[2].

232. Ezr zeigt also wieder in viel größerem Umfang als Rg und Chr jenen literarischen Zustand, den wir beim Pentateuch und den darauffolgenden Büchern des AT finden. Die Ursachen hierfür werden überall die gleichen sein.

Da die oben angenommene Chronologie im wesentlichen vom gegenwärtigen Bestande von Ezr abgeleitet ist, so ist sie nur als vorläufig anzusehen und kann noch von Grund aus umgestaltet werden, wenn die literarische Untersuchung sichere Ergebnisse gewinnt.

§ 55. Zeit der Entstehung des Ezr-Buches.

233. Die Anzeichen, welche die Entstehungszeit erschließen lassen, verweisen in eine späte, am ehesten in die griechische Periode.

Neh 12, 22 ist «Darius der Perser», d. i. Darius III. Kodomannus (336—332) genannt. Der Titel «König von Persien» ist am besten verständlich, wenn das persische Reich bereits der Vergangenheit angehört[3]. Die Genealogie der Hohenpriester Neh 12, 10f. 22: (Jojaḳim), Eljašib (nach Neh 3, 1 20 zur Zeit des Nehemias), Jojadaʿ, Jonatan (wohl in Joḥanan zu verbessern [so Neh 12, 22]), Jadduaʿ, reicht nach Josephus, Ant. 11, 8, 4 f. bis auf Alexander d. Gr. herab, dem ein Hoherpriester Ἰαδδοῦς auf den Skopus nördlich von Jerusalem entgegenging[4]. Da-

[1] So Driver (s. o. S. 9) 583 u. a. Anders H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible. V. The genealogies and lists in Nehemiah (PSbA 26, 25—31 63—69 94—100).

[2] Vgl. Touzard (s. o. S. 166[1]).

[3] Vgl. o. S. 162. An Stellen, wo Ezra und Nehemias selbst reden, oder in Urkunden der persischen Zeit wird bloß der Titel «König» gebraucht (vgl. Driver [s. o. S. 9] 582), so daß man den fremdklingenden Titelgebrauch nicht aus der naturgemäßen Abneigung unterworfener Völker (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 1[2], 365) ableiten darf.

[4] Der Vater des Jadduaʿ, Joḥanan, scheint allerdings nach den Elephantine-Papyri (s. o. S. 168[1]) schon für 410—407 bezeugt. Aber auch das Chronicon paschale kommt mit 190 Jahren für die sechs Hohenpriester nach der Wieder-

mit stimmt überein, daß Jaddua' in die Zeit des Darius des Persers = Darius III. fällt (Neh 2, 22)[1].

234. Hierdurch ist die Hauptperson der Erzählung, Ezra selbst, welchen die jüdische Tradition und auch noch neuere Exegeten[2] als Verfasser erweisen wollten, ausgeschlossen. Es spricht nichts Stichhaltiges für, wohl aber manches gegen seine Person. Daß sein Beiname סֹפֵר (1 Ezr 7, 6) nicht «Schriftkundiger, Schriftsteller» bedeutet, ergibt der Zusammenhang; danach muß man darunter einen «Gesetzeskundigen» verstehen. Von Ezra kann auch schwerlich ein Buch sein, das nur zum Teil von ihm in der Ich-Form erzählt, in dem von den «Tagen des Nehemias, des Statthalters, und des Ezra, des Schriftgelehrten» (Neh 12, 26) und von den «Tagen des Nehemias» (Neh 12, 47), des Zeitgenossen des Ezra, die Rede ist[3]. Die Lückenhaftigkeit der Darstellung und die eigenartige Zusammenziehung Ezr 4, 6—23 würde kaum einem unterlaufen sein, der den Ereignissen so nahe stand wie Ezra.

Daß die Ich-Stücke echt sind und die ursprünglichen Materialien aus viel älterer Zeit stammen, ist mit der Ablehnung Ezras als Verfassers unseres Buches durchaus vereinbar.

§ 56. Ezr-Neh und Chr[4].

235. Ezr-Neh setzt Chr unmittelbar fort. Das legt die Mutmaßung nahe, daß beide ursprünglich ein Werk bildeten.

Die Gleichheit des Beginnes von Ezr-Neh mit dem Schluß von Chr[5] ist dann am einfachsten erklärt, wenn ein ursprünglich fortlaufender Text nachträglich getrennt worden ist[6]. 3 Ezr, das die meisten Exegeten für abhängig vom kanonischen Ezr-Neh betrachten, faßt 2 Chr 35—36 mit 1 Ezr 1 ff. zu einer Einheit zusammen. Zu diesen äußeren Anzeichen

---

herstellung auf 326 v. Chr., wenn wir von der Vollendung des Tempelbaues 516 ausgehen (vgl. M[g] 92, 464).

[1] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 361 datiert ihn unter Darius II. Nothos (423—405) oder schlägt vor, den Vers als späteren Einschub zu erklären. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 85 nimmt ebenfalls lieber eine Texterweiterung an. Kaulen (ebd. [3]212) hielt ehedem für den angenommenen Verfasser Ezra ein Alter von 120 Jahren für vertretbar.

[2] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 363 f.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 84 f.

[3] Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 363 hält es für annehmbar, daß die auffälligen Redensarten aus Urkunden stammen und als solche von Ezra selbst übernommen worden sind.

[4] E. Nestle, Zur Frage nach der ursprünglichen Einheit der Bücher Chr, Ezr und Neh (StKr 1879, 517—521).

[5] Touzard (s. o. S. 166[1]) 61[2] meint, daß Chr mitten im Dekret des Kyros abbreche.

[6] Vgl. 2 Sm 1, 1 und 4 Kg 1, 1 nach 𝔊[B].

der ursprünglichen Zusammengehörigkeit stimmen die inneren Merkmale: dieselbe Entstehungszeit, die gleiche aramäisierende und späthebräische Sprache[1], beiderseits auffallendes Interesse an liturgischen Dingen (Tempel- und Altarbau, Feste, Priester und Leviten) und an Geschlechtsregistern. Die Art, wie die Quellen ziemlich lose aneinandergereiht werden, tritt allerdings bei Chr viel weniger zu Tage als bei Ezr-Neh; vielleicht erklärt sich das aus der viel knapperen Fassung von Chr. Der bedeutsamste Unterschied zwischen beiden, die Kürze von Chr und die weitläufige Erzählungsform bei Ezr-Neh, fällt nicht so stark ins Gewicht, um die Gründe für ursprüngliche Einheit zu Gunsten der Selbständigkeit beider Bücher aufzuwiegen. Die wesentliche Gleichheit von 1 Chr 9 und Neh 11 darf bei der bloß äußerlichen Verarbeitung der Materialien in beiden Büchern außer Anschlag bleiben.

Infolgedessen ist es zu wenig, beide Werke bloß demselben Verfasser zuzuschreiben[2]; sie sind ursprünglich ein zusammenhängendes Werk gewesen[3]. Das ist um so eher anzunehmen, als sich leicht begreifen läßt, daß man nachträglich Chr von Ezr-Neh trennen zu sollen glaubte, weil man für Chr eine viel ausführlichere Quelle in Gn—Rg schon besaß. Wann die nachträgliche Trennung vollzogen wurde, ist nicht festzustellen[4].

§ 57. Anhang: Das dritte Buch Ezra.

236. 3 Ezr (oder nach 𝔊 Ἔσδρας α'[5]), ein nur griechisch erhaltenes, sog. apokryphes Buch (s. u. § 196 f.), deckt sich inhaltlich mit Chr-Ezr-Neh (1, 1—55 [𝔙 1, 1—58] = 2 Chr 35, 1—36, 21. 2, 1—14 = Ezr 1, 1—11. 2, 15—25 [26] [𝔙 2, 16—31] = Ezr 4, 7—24. 5, 7—70 [71] [𝔙 73] = Ezr 2, 1—4, 5. 6, 1—9, 36 = Ezr 5, 1—10, 44. 9, 37—55 = Neh 7, 73^{b}—8, 13^{a})[6] mit Ausnahme von 3, 1—5, 6, wonach Zorobabel durch seinen Sieg über seine Freunde in einem geistigen Wettstreit von Darius die Heimkehr der Juden erwirkt. Die legendenhafte Ausschmückung dieses Vorganges, die von der sonstigen Art der Ezra-

---

[1] Statt Akkusativ und inf. constr. stehen Ausdrücke mit לְ, לְ mit inf. constr. in der Bedeutung des Gerundivs, Verb. finit. mit Artikel statt des Pron. rel. אֲשֶׁר u. ä.

[2] So z. B. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 84 f.

[3] Für Verschiedenheit spricht sich u. a. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 329 aus.

[4] Wenn man mit Howorth (s. o. S. 165[2]) annehmen dürfte, daß 3 Ezr (s. u. § 57, Nr. 237) die ursprüngliche 𝔊 darstelle, so würden beide noch in der Zeit der 𝔊-Übersetzung ein Ganzes gebildet haben.

[5] Siehe o. S. 165[1]. $𝔊^{A}$ fügt ὁ ἱερεύς hinzu, wohl um ihn von dem Propheten (vgl. u. § 197, Nr. 677) zu unterscheiden.

[6] Deshalb ist 3 Ezr in der Zeit der Kirchenväter vielfach als kanonisch behandelt worden und hat im Anhang der 𝔙-Ausgaben Platz gefunden.

Erzählungen absticht, läßt vermuten, daß dieses Stück nachträglich entstanden und in die Geschichte des Buches eingefügt worden ist[1]. Die eigentümliche Aufeinanderfolge der Ereignisse in 3 Ezr kann nicht als unrichtig erwiesen werden, ist vielmehr bei der Entwirrung der Geschichte dieser Zeit wohl zu beachten[2].

237. H. H. Howorth hat angenommen, daß 3 Ezr die alte 𝔊-Übersetzung von Ezr-Neh sei; in die 𝔊-Hss sei bei diesem Buche die Θ-Übersetzung eingedrungen[3].

9. Das Buch Tobias.

§ 58. Name. Literatur.

238. Τωβείθ, Τωβίτ[4], Βίβλος λόγων Τωβείθ, Liber Tobiae[5] (Tob).

239. Fritzsche (s. o. S. 12), 2. Tobias und Judith, Lp. 1853. *C. Gutberlet, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1877. M. Löhr in Kautzsch (s. o. S. 12) 1, 135—147, J. Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit (13. Beih. z. ZatW 1—53), Gießen 1908. *G. Priero, Il libro di Tobia. Testi e introduzione. Studio filologico, critico-analitico, esegetico, Como 1924. *A. Scholz, Kommentar zum Buche Tobias, Würzburg 1889. A. Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (BSt 19, 2), Frb. i. Br. 1914. D. C. Simpson in Charles (s. o. S. 12) 1, 174—241. O. Zöckler, Die Apokryphen des AT nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur (KK A 9), München 1891, 162—184.

---

[1] So u. a. C. C. Torrey, The nature and origin of «First Esdras» (AmJsemL 23, 116—141) 124 f. — Howorth (s. o. S. 165[2]) 335 f. hält die Episode für einen ursprünglichen Bestandteil der Ezra-Überlieferung.

[2] Howorth, Rießler, Theis, Torrey ziehen 3 Ezr dem Buch Ezr-Neh vor. Vgl. dazu E. Bayer, Das 3. Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Ezr-Neh (BSt 16, 1), Frb. i. Br. 1911; B. Walde, Die Esdrasbücher der Septuaginta. Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht (BSt 18, 4), Frb. i. Br. 1913.

[3] The true Septuagint version of Chr-Ezr-Neh (Academy 44 [1893, 22. Juli], 73 f.; vgl. E. Nestle, Marginalien und Materialien, Tüb. 1893, 23—35); ebenso PSbA 24 u. 25 (s. o. S. 165[2]). — Rießler (s. o. S. 162[2]) und Fischer (s. o. S. 166[1]) stimmen ihm zu; anders Bayer und Walde (s. o. Anm. 2). — Vgl. auch W. J. Moulton, Über die Überlieferung und den textkritischen Wert des 3. Esrabuches (ZatW 19, 209—258; 20, 1—35); P. Rießler, Der textkritische Wert des 3. Esdrasbuches (BZ 5, 146—158).

[4] Nach Schlögl (s. o. S. 134[1]) 1, x wäre zur eigentlichen Namensform Τωβι das τ des του infolge von Dittographie geraten. — Hebräische Form: טוֹבִי, טוֹבִיָּה.

[5] Auch «liber utriusque Tobiae» genannt nach Vater und Sohn, die in 𝔊 und im hebräischen Text etwas verschieden bezeichnet werden.

§ 59. Inhalt des Buches Tob.

240. Die Texte weichen in Einzelheiten ziemlich stark voneinander ab[1]. In den gemeinsamen Hauptzügen bieten sie die schön erzählte Lebensgeschichte, Heimsuchung und wunderbare Befreiung eines frommen Israeliten in Assyrien, womit die Heimsuchung einer israelitischen Frau, Sara, enge verwoben ist. Nach der 𝔙 bietet Tob folgenden Inhalt:

Tobias (𝔊 Tobit), der Vater des Tobias, aus dem Stamme Nephtali, weilt unter den Israeliten, die der Assyrerkönig Salmanassar nach Assyrien fortgeführt hatte, in Ninive, erfüllt treu die gesetzlichen Vorschriften, begräbt die Leichen der Juden, welche Sennacherib getötet hatte, wird von einer plötzlichen Erblindung heimgesucht und von seiner Umgebung hart getadelt; er fleht um Erlösung durch den Tod (1, 1—3, 6). In der medischen Stadt Rages wird Sara, die Tochter des Raguel, zu gleicher Zeit von einer Magd des Mordes beschuldigt, weil ihr durch den Dämon Asmodäus sieben Männer getötet wurden; auch sie fleht um Erlösung oder um den Tod (3, 7—23[2]). Gott sendet den Engel Raphael, um beiden zu helfen (3, 24—25).

241. Tobias erwartet seinen Tod, gibt seinem Sohne Ermahnungen und schickt ihn nach Rages, um eine Geldsumme einzuheben (4, 1—5, 4). Dem jungen Tobias bietet sich als Reisebegleiter unerkannt der Engel Raphael an (5, 5—28). Auf der Reise[3] nimmt Raphael die Eingeweide eines Fisches, der den Tobias gefährdet hatte, an sich, weil sie gegen Dämonen und gegen Blindheit verwendet werden können (6, 1—9). Er gibt ihm Weisung, Sara, die Tochter Raguels, zum Weibe zu nehmen (6, 10—22). Mit Hilfe des Engels freit Tobias Sara und befreit sie durch Verbrennen von Herz und Leber des Fisches vom Dämon Asmodäus (7, 1—8, 24)[4]. Tobias schickt seinen Reisebegleiter nach Rages, um das geschuldete Geld einzuheben (9, 1—12). Er kehrt mit seinem Reisebegleiter zurück (10, 1—13) und heilt mit der Galle des Fisches die Blindheit seines Vaters (11, 1—21[5]). Raphael gibt sich zu erkennen und entschwindet (12, 1—22). Lobgesang des Vaters Tobias (13, 1—14, 1[a]). Tobias' Glück und Ende; der Sohn kehrt zu seinen Schwiegereltern zurück und stirbt in hohem Alter (14, 1[b]—17).

---

[1] Siehe u. § 60. — Eine Zusammenstellung der Unterschiede in den Texten s. in HDB 4, 787 f.

[2] 1, 1 (𝔊 1, 3) — 3, 15 geben alle Texte mit Ausnahme der 𝔙, des Aram. und der beiden hebräischen Texte von Gaster (s. u. § 60, Nr. 245) in der Form der Ich-Erzählung.

[3] Der Hund, welcher 6, 1 ($𝔊^{BA}$ 5, 17, $𝔊^{ℵ}$ 6, 2) erwähnt wird, fehlt im Aram. und Hebr.; 𝔙 erzählt von ihm auch 11, 9.

[4] 8, 8 «Und sie beide sagten (Aram., Hebr., 𝔖: und Sara sagte): Amen.» 𝔙: «und Sara sagte: Erbarme dich unser, o Herr. . . .»

[5] Zu 11, 9 vgl. Anm. 3.

§ 60. Die Texte des Buches Tob.

242. Hieronymus ließ sich das Buch «chaldaeo sermone conscriptum» von einem Juden ins Hebräische übertragen und fertigte hiernach an einem Tage die lateinische Übersetzung (Praef. in Tob.). Er und wohl auch seine Zeit hielten also diesen aramäischen Text, welcher der 𝔙-Übersetzung zu Grunde liegt, für ursprünglich[1].

Dieses geschichtliche Zeugnis gibt der Ansicht, daß Tob aramäisch verfaßt sei[2], das Übergewicht über die Meinung, Tob sei ursprünglich hebräisch geschrieben[3]. Aus inneren Anzeichen zwischen beiden Annahmen zu entscheiden, wird wohl zu keinem sicheren Ergebnis führen[4]. Schon ein semitisches Original überhaupt statt einer griechischen Abfassung anzunehmen, ist wiederum am besten begründet durch das Zeugnis des Hieronymus; denn die Hebraismen[5] sind nicht zahlreich und greifbar genug, um für sich allein die Frage zum Austrag zu bringen.

243. Daß die Vulgata einen vollen Ersatz für den aramäischen Urtext biete, darf bei der Art, wie Hieronymus die Übersetzung fertigstellen mußte, nicht erwartet werden. Tatsächlich zeugt die 𝔙 vom Einfluß der 𝔏[6] und geht in einem Zuge (die ursprüngliche Ich-Erzählung von Kap. 1—3 ist beseitigt; s. o. S. 174[2]) mit späteren Texten, dem Neubauerschen aramäischen und dem hebräischen, den Gaster ans Tageslicht gezogen hat.

244. Im Midraš Berešit rabba zu Gn 28, 22 steht als Beispiel für getreue Erfüllung des Gesetzes ein aramäischer Text von Tob, den der

---

[1] So Marshall in HDB 4, 788^a u. a.

[2] Nach Origenes, Ep. ad Afr. 13 (M^g 11, 80) besaßen die Juden Tob und Jdt nicht einmal unter den Apokryphen in hebräischer Sprache.

[3] So G. Bickell, Der chaldäische Text des Buches Tobias (ZkTh 2, 216 bis 233; vgl. ebd. 379 f. 764 ff.); Gutberlet (s. o. S. 173); Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2^5, 87; A. Neubauer, The book of Tobit. A Chaldee text from a unique Ms in the Bodleian library with other rabbinical texts, English translations and the Itala, Oxford 1878.

[4] Vgl. HDB 4, 788.

[5] Vgl. I. Levi, La langue originale du livre de Tobit (REj 44, 288—291); er vermutet 3, 7 ff. eine Verwechslung von אָמָה «Magd» mit אִמָּהּ «ihre Mutter», weil der Tadel gegen Sara besser in den Mund der Mutter passe. — Ein semitisches Original nehmen an Müller (s. o. S. 173) 33, Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^4, 240 u. a.

[6] Müller (s. o. S. 173) 2, Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^4, 244 u. a. halten die 𝔏 für die Grundlage der 𝔙, der gegenüber der aramäische Text eine ganz untergeordnete Rolle spiele.

Herausgeber, A. Neubauer[1], für den ursprünglichen hielt. Der Text ist im ganzen da und dort gekürzt und hat die letzten zwei Kapitel nicht. Der Urtext kann er schon deswegen nicht sein, weil er von 𝔊 abhängig ist[2]. Er ist auch nicht gleich der Vorlage des Hieronymus[3].

245. Schon seit dem 16. Jahrhundert sind zwei hebräische Texte veröffentlicht, die man als Hebraeus Fagii und Hebraeus Muensteri zu unterscheiden pflegt. Der Hebraeus Fagii, von P. Fagius 1542 herausgegeben[4], ist ein mittelalterliches jüdisches Erzeugnis (ca. 12. Jahrh.), nach dem gewöhnlichen griechischen Text ($𝔊^{BA}$) gefertigt[5]. Der Hebraeus Muensteri, von S. Münster 1542 veröffentlicht[6], wird unmittelbar[7] oder mittelbar[8] von $𝔊^{א}$ abhängig sein. Zwei neue hebräische Texte hat M. Gaster aufgefunden[9], deren erster mit 𝔙 die Grundlage teilen mag, während der zweite nach dem Hebraeus Muensteri bearbeitet scheint[10].

246. Zu diesen Texten kommt noch 𝔊 in drei Textgestalten:

1) $𝔊^{AB}$, der gewöhnliche griechische Text, von dem die erste Hälfte des syrischen Textes in den $𝔖^{p}$-Ausgaben (bis 7, 11), der Hebraeus Fagii, die äthiopische, koptisch-sahidische, armenische Übersetzung abhängen; 2) $𝔊^{א}$[11], Vorlage für 𝔏, Hebraeus Muensteri und den Neubauerschen aramäischen Text; 3) der Text einiger Minuskeln (44, 106, 107[12] zu 6, 9

---

[1] Siehe o. S. 175[3]. Auch Bickell (s. o. S. 175[3]) hält den Neubauerschen Text für ursprünglich.

[2] 2, 1 ἄριστον, 3, 7 u. 6, 6 Ἐκβατάνοις, 4, 1 u. 5, 5 Ῥάγοις, 5, 2 σημεῖον, 6, 2 Τίγριν sind einfach umschrieben. Ob der Neubauersche Text mehr auf $𝔊^{B}$ (so HDB 4, 786[a]) oder auf $𝔊^{א}$ (so Schürer [s. o. S. 163[3]] 3[4], 245; Müller [s. o. S. 173] 2) zurückgeht, ist strittig.

[3] Swete (s. o. S. 131[2]) 274[1] meint, daß er in mancher Hinsicht der Hieronymusvorlage entspreche. — Schulte (s. o. S. 173) 22 glaubt, daß der Bearbeiter sich nach dem Hebraeus Muensteri (s. Nr. 245) gerichtet habe (vgl. Ders., Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext [ThQ 90, 182—204]).

[4] Abgedruckt in der Londoner Polyglotte (s. u. § 243, Nr. 822) tom. IV.

[5] Müller (s. o. S. 173) 2 sieht in $𝔊^{א}$ die Vorlage; Schulte (s. o. S. 173) 29f. betrachtet den Text als selbständig.

[6] Abgedruckt in der Londoner Polyglotte (s. u. § 243, Nr. 822) tom. IV.

[7] So Müller (s. o. S. 173) 2.

[8] So Simpson (s. o. S. 173) 1, 179; Schulte (s. o. S. 173) 21 (durch 𝔏). Andere nehmen Verwandtschaft mit dem aramäischen Texte an.

[9] Two unknown Hebrew versions of the Tobit legend (PSbA 18, 208—222 259—271; 19, 27—38, I—XV); auch gesondert erschienen (Ld. 1897).

[10] So Schulte (s. o. S. 173) 14 ff. 22.

[11] *F. H. Reusch, Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus, Frb. i. Br. 1870.

[12] Nach der Zählung bei R. Holmes and J. Parsons, Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, Oxford 1798—1827.

bis 13, 8, fragmentarisch; Nr. 1076 der Oxyrhynchos-Papyri bezeugt Tob 2[1]), Vorlage für den syrischen Text des 2. Teiles von Tob[2]. Die größere Ursprünglichkeit sucht man bald bei $\mathfrak{G}^{BA}$, bald bei $\mathfrak{G}^{\aleph}$[3]. Sie scheint im allgemeinen $\mathfrak{G}^{B}$ gegenüber $\mathfrak{G}^{A}$[4] und besonders gegenüber $\mathfrak{G}^{\aleph}$ zuzukommen.

Einige Exegeten halten den griechischen Text überhaupt für die Sprachform, in der Tob niedergeschrieben worden sei[5]. Der eine echt griechische Ausdruck καλὸς καὶ ἀγαθός (7, 7) vermag jedoch dieser Annahme kein Übergewicht zu geben gegenüber dem geschichtlichen Zeugnis bei Hieronymus.

247. Die $\mathfrak{L}$, welche sich hauptsächlich auf $\mathfrak{G}^{\aleph}$ stützt, ist in vier Hss mit zwei Rezensionen vertreten. Eine dritte Rezension glaubt man im «Speculum s. Augustini» zu finden[6].

§ 61. Entstehungszeit des Buches Tob.

248. Die ungefähre Entstehungszeit zu bestimmen, ist bei Tob dadurch erschwert, daß äußere geschichtliche Nachrichten fehlen, die Texte so verschieden sind und innere Gründe nur einen unsicheren Schluß zulassen. Die Form der Ich-Erzählung, die in einem Teil der Texte (s. o. S. 174[2]) für Kap. 1—3 gebraucht wird, ist als ursprünglicher zu betrachten als die Er-Erzählung, welche einen Ausgleich der Darstellung für das ganze Buch erstrebt. Sie kann jedoch literarische Einkleidung sein und läßt deshalb nicht sicher auf die beiden Tobias oder auf einen derselben als Verfasser und auf ihre Lebenszeit als Entstehungszeit des Buches Tob schließen[7]. Der Bericht über den Tod

---

[1] Vgl. jedoch A. Merk in ZkTh 36, 176—180.

[2] Der Text von $\mathfrak{G}^{B}$ und $\mathfrak{G}^{\aleph}$ mit den Varianten von $\mathfrak{G}^{A}$ bei H. B. Swete, The OT in Greek according to the Septuagint, Cambridge 1887/94, ^{2}1895/99, 2. Bd.; der von 44, 106 und 107 (s. o. S. 176[12]) bei Fritzsche (s. o. S. 173) 89 bis 105; vgl. auch A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri 8, Ld. 1911, Nr. 1076.

[3] Für $\mathfrak{G}^{BA}$ entscheidet sich M. Löhr, Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit (ZatW 20, 243—263), für $\mathfrak{G}^{\aleph}$ E. Nestle, Septuagintastudien 3, Ulm 1899, 22—27; D. C. Simpson, The chief recensions of the book of Tobit (JthSt 14, 516—530). — Vgl. P. Joüon S. J., Quelques hébraïsmes du Codex Sinaiticus de Tobie (Bb 4, 168—174).

[4] So A. Schulte, In welchem Verhältnis steht der Codex Alexandrinus zum Codex Vaticanus im Buche Tobias? (BZ 6, 262—265).

[5] Schürer (s. o. 163[3]) 3^{3}, 177 (anders 3^{4}, 240); Löhr bei Kautzsch (s. o. S. 12) 136; Zöckler (s. o. S. 11) 165. — Simpson (s. o. S. 173) 182 läßt die Frage unentschieden. — H. G. Bevenot O. S. B., The primitive book of Tobit. An essay in textual reconstruction (Bs 83, 55—84) (auf Grund von $\mathfrak{G}^{\aleph}$ und $\mathfrak{G}^{B}$).

[6] Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^{4}, 244; Schulte (s. o. S. 173) 20.

[7] So meinte u. a. Cornely (s. o. S. 2[3]) 2, 1^{2}, 385 f., der aber dazu einen späteren Überarbeiter annimmt.

der beiden schließt dies aus trotz des Auftrages 12, 20 (𝔊) und trotz 13, 1 (𝔊). Nach 14, 4 ff. gehört die Zerstörung von Ninive (612 v. Chr.) bereits der Vergangenheit an. Das gleiche gilt nach 13, 19 ff. wohl auch vom Untergang Jerusalems (586 v. Chr.). Diesem frühesten terminus a quo gegenüber ist man mit dem wirklichen zeitlichen Ansatz des Buches sehr weit in die christliche Zeit herabgegangen, bis in das 3. Jahrh. n. Chr.[1], weil man in diese Zeit der persischen Geschichte das Verbot der Leichenbestattung ansetzen zu sollen glaubte. Allein schon Polykarp († 155 n. Chr.) kennt Tob. Da die Leviratsehe nach 7, 14 (𝔊 7, 11 ff.) noch in Geltung erscheint, die um 100 v. Chr. aufgehoben wurde, darf man mit dem Ansatz nicht über diese Zeit herabgehen. Die Engellehre in Tob ist zwar im wesentlichen keineswegs dem Parsismus entlehnt; doch zeigt der Dämon Asmodäus[2], der dem Persischen entnommen ist, daß die Juden schon mit Persien in Berührung gestanden haben. Die besondere Schätzung des Almosens und der Totenbegrabung entspricht wiederum derjenigen Form jüdischer Frömmigkeit, die je später je mehr gepflegt wurde.

Die beachtenswertesten Ansätze des Buches Tob bewegen sich zwischen dem babylonischen Exil und 100 v. Chr. Am wahrscheinlichsten darf Tob um 200 v. Chr. angesetzt werden[3].

§ 62. Tob und die Geschichte.

249. Die Tobiaserzählung zeigt ihrer ganzen Anlage nach, daß der Verfasser darin einen wirklichen Vorgang berichten will, mag er es dabei auch auf Belehrung und Erbauung abgesehen haben. Nur geschichtliche Schwierigkeiten konnten Anlaß geben, an Dichtung und Legende zu denken.

250. Nach 1, 2 13 soll der Stamm Nephtali in den Tagen des Salmanassar (IV.) (727—723) nach Assyrien geführt worden sein, nach 4 Rg 15, 29 geschah dies schon unter Tiglat-Pileser III. (745—727) im Jahre 733. Die Wegführung des ganzen Nordreiches erfolgte 722 unter

[1] Vgl. H. Graetz, Das Buch Tobias oder Tobit, seine Ursprache, seine Abfassungszeit und Tendenz (MGWJ 28, 145—163 385—408 433—455 509 bis 520) u. a.

[2] Vgl. F. H. Reusch, Der Dämon Asmodäus im Buche Tobias (ThQ 38, 422—445). — Vielleicht gehören zu dieser Anlehnung an persische Sprechweise auch «die sieben, welche vor dem Herrn stehen» (12, 15). Vgl. J.-M. Lagrange, La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le judaïsme (Rb N. S. 1, 27—55 188—212; auch gesondert P. 1904).

[3] 250—150 v. Chr. nach P. Vetter, Das Buch Tobias und die Achikar-Sage (ThQ 86, 321—364 512—539; 87, 321—370 497—546), Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 95; 300—170 n. Chr. nach Simpson (s. o. S. 173) 1, 183; vor 100 v. Chr. nach Holzhey (s. o. S. 9[1]) 100.

Sargon (722—706). — Nach 1, 18 (𝔊 1, 15) ist Sennacherib Sohn des Salmanassar; tatsächlich war er Sohn des Sargon[1]. — Rages soll erst unter Seleukos I. († 280) erbaut worden sein, während es nach Tob schon vor der babylonischen Gefangenschaft bestanden hätte. Doch ist dieser Anachronismus nicht sicher, wie auch die Texte bezüglich Rages und Ekbatana nicht ganz einheitlich lauten. — So unterscheiden sich auch die Texte im Namen desjenigen, der Ninive erobert hat. Nach 𝔊^{BA} 14, 15 geschah das durch Nabuchodonosor und Assuerus (sonst = Xerxes) (nicht so 𝔊$^{\aleph}$𝔙). Nun ist aber Nabopolassar (626—605), der Vater des Nabuchodonosor, der Eroberer von Ninive (612), mit dem der Sohn in den Kampf gezogen sein mag. Der Name «Assuerus» wird von manchen Exegeten nicht auf Xerxes, sondern auf Kyaxares von Medien gedeutet[2]. — Ebensowenig sicher ist, daß 14, 10 Aman (so 𝔊^{A}; sonst Αδαμ, Ναδαβ) genannt ist; dieser hat erst in der Zeit der Ester gelebt.

251. Diese und ähnliche geschichtliche Schwierigkeiten können beim Mangel eines sicheren Urtextes *keinesfalls bestimmt dem Verfasser angerechnet werden*[3]. Die psychologischen Schwierigkeiten und inneren Widersprüche, die man in Tob finden wollte, erlangen Gewicht meist je nach der subjektiven Einschätzung. Sie zu lösen, ist eine nicht zu schwierige Aufgabe der Exegese.

252. Aber dabei darf nicht übersehen werden, daß sonst alles für *geschichtliche Absicht des Erzählers* spricht. Die erbauliche Tendenz, die stark vorherrscht (Mahnung zu treuer Erfüllung des Gesetzes), schließt diese Absicht nicht aus. In katholischen Kreisen haben hauptsächlich grundsätzliche Bedenken (Gefährdung der Inspiration) dazu geführt, eine geschichtliche Absicht beim Verfasser auszuschließen[4].

---

[1] Bickell (s. o. S. 175[3]) 220 erklärt Salmanassar (𝔊: Enemasar) als Sargon; damit wären beide Schwierigkeiten umgangen (ebenso Höpfl [s. o. S. 9] 2[2], 129).

[2] So Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 129.

[3] Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 94 f.

[4] So Scholz (s. o. S. 173), der den Text prophetisch-messianisch-eschatologisch erklärt. — Anders fortschrittliche katholische Exegeten, welche meinen, daß bei erbaulicher Absicht der Verfasser auf genaue Geschichtlichkeit nicht achte; vgl. Holzhey (s. o. S. 9[1]) 99; E. Cosquin, Le livre de Tobie et «l'histoire du sage Ahikar» (Rb 8, 50—82); Ders., Encore «l'histoire du sage Ahikar». Vraies et fausses infiltrations d' «Ahikar» dans la Bible (ebd. 510—531); Vetter (s. o. S. 178[3]) 86, 539 u. a. — Über die Voraussetzungen, unter denen eine solche Auffassung zulässig erscheint, vgl. EBK vom 23. Juni 1905 (D.[11] 1980); *A. Schulz, Geschichte und Erbauung im AT. Eine exegetische Untersuchung, Braunsberg 1911.

§ 63. Literarische Entwicklung des Buches Tob und seine Beziehung zur Weltliteratur.

253. Die verschiedenen Texte sind Zeugen einer literarischen Entwicklung, weil sie oft genug auch in sachlichen Zügen voneinander abweichen. Doch ist ein Schluß auf eine bestimmte literarische Schichtung so lange verfrüht, als uns jeder sichere Anhaltspunkt fehlt, den Urtext festzustellen[1]. Vergleiche mit andern literarischen Denkmälern sind mehrfach, oft ziemlich willkürlich gemacht worden[2].

254. Ernstere Beachtung verdient die Zusammenstellung mit der «Erzählung vom dankbaren Toten» und mit der Aḥiḳarsage. In der ersteren, die K. Simrock (Der gute Gerhard und die dankbaren Toten, Bonn 1856) zuerst mit Tob verglich, spielt die Rettung durch Tote, denen ein ehrliches Begräbnis verschafft wurde, die Hauptrolle; bei Tob ist das nur ein Nebenzug; immerhin aber wird die Belohnung des Tobias 12, 12—15 ausdrücklich auf sein Verdienst wegen Begrabung der Toten zurückgeführt[3]. Den Gegnern einer solchen Zusammenstellung wird es nicht schwer, sich auf die allgemeine Unsicherheit der ursprünglichen Textgestalt zu berufen[4].

255. Die gleiche Unsicherheit beeinflußt auch den Vergleich mit der zweiten Erzählung, der Geschichte des weisen Ḥikar oder Aḥiḳar[5]. Nach 𝔙 11, 20 (= 𝔖 11, 18) nehmen Achior und Nabath — der Neffe des Aḥiḳar hieß Nadab — an der Hochzeit des Tobias teil. 𝔖 und 𝔏 nennen ihn noch 1, 21 f.; 2, 10 und besonders 14, 10, wo ziemlich ausführlich auf diese Erzählung verwiesen wird (𝔖^A außerdem

---

[1] Müller (s. o. S. 173) vermutete, daß erst der Verfasser den einen Tobias der Überlieferung in zwei Persönlichkeiten gespalten habe; dagegen mit Recht Simpson (s. o. S. 173) 1, 174[1].

[2] C. Fries, Das Buch Tobit und die Telemachie (ZwTh 53, 54—87). H. Greßmann, Die Bibel im Spiegel Ägyptens (Protestantenblatt 49 [1916], Nr. 15 bis 18). J. H. Moulton, The Iranian background of Tobit (ExpT 11, 257—260). H. Schneider (Kultur der Babylonier und Juden, Lp. 1910, 638 f.) läßt Tob unmittelbar aus den ägyptischen Überlieferungen über den Gott Ḥons entlehnt sein.

[3] Vgl. Müller (s. o. S. 173) 2 f., der noch andere Ähnlichkeiten findet. Am meisten fällt auf, daß in beiden Erzählungen sieben Freier das Leben verlieren.

[4] Vgl. J. Sieger, Das Buch Tobias und das Märchen von dem dankbaren Toten (Kath 3. F. 29, 367—377).

[5] F. C. Conybeare, J. R. Harris and A. S. Lewis, The story of Ahikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, old Turkish, Greek and Slavonic versions[2], Cambridge 1913.

auch 14, 15). Es darf wohl festgehalten werden, daß beide Erzählungen, die in der Weltliteratur verbreitete Aḥiḳarerzählung und der Vorgang, den Tob im Auge hat, dieselben sind[1]. Die Art, wie die Erzählung in Tob verwendet wird, läßt auf eine von Tob unabhängige Existenz der Aḥiḳarerzählung schließen[2]. Das ist sicher auf Grund eines Fundes in Elephantine, der unter aramäischen Papyri aus dem 5. Jahrh. v. Chr. auch Bruchstücke des Aḥiḳarromans zu Tage förderte[3]. Die Form, in der diese Erzählung in Tob vorkommt, verlangt keine Geschichtlichkeit des Aḥiḳar und seines Geschickes. Noch weniger ist die Verwendung dieser Erzählung ein Beweis dafür, daß Tob ungeschichtlich ist[4].

10. Das Buch Judit.

§ 64. Name. Literatur.

256. Ἰουδείθ, Liber Judith (Jdt)[5].

257. A. E. Cowley, The book of Judith, in Charles (s. o. S. 12) 1, 242—267. Fritzsche (s. o. S. 173). M. Löhr in Kautzsch (s. o. S. 12) 1, 147—164. *A. Scholz, Das Buch Judith eine Prophetie, Würzburg 1885. Ders., Kommentar über das Buch Judith und über Bel und der Drache[2], Würzburg 1896. *M. van Zinnig-Bergmann, Het boek Judith met anteekeningen voorzien door A. Jansen en A. W. H. Sloet (Biblia sacra VT [s. o. S. 124] 3, 4), 's Hertogenbosch 1906. Zöckler (KK A 9) 185—213.

§ 65. Inhalt des Buches Jdt (nach 𝔙[6]).

258. Nabuchodonosor, König von Assyrien in Ninive, lädt in seinem 12. Regierungsjahre alle Völker ein, ihm zum Kampfe gegen Arphaxad

---

[1] Wenige bezweifeln das; so Ginzberg in Jewish Encyclopedia 1, N. Y. 1901, 287—290; Löhr bei Kautzsch (s. o. S. 12) 1, 146. Andere betrachten die Stellen als spätere Einschiebsel.

[2] G. Hoffmann (Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer [Abh. für die Kunde des Morgenl. 7, 3, Lp. 1880] 182 f.), der zum ersten Male auf die Ähnlichkeit stieß, und Vetter (s. o. S. 178[3]) nehmen eine Abhängigkeit von Tob an.

[3] E. Sachau, Aramäische Papyri und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Denkmäler des 5. Jahrh. v. Chr., Lp. 1911. — *F. Stummer (Zur Ursprache des Aḥiḳarbuches [OrLz 18, 103—105]), A. Schollmeyer O. F. M. (Die Herkunft der Achikarsprüche [ThG 4, 660 f.]) und B. Meißner (Das Märchen vom weisen Achiqar [Der Alte Orient 16, 2], Lp. 1917) nehmen babylonische Ursprache an.

[4] So Cosquin (s. o. S. 179[4]).

[5] Hebr. יְהוּדִית Gn 26, 34 (= Jüdin, als Eigenname gebraucht).

[6] 𝔊 enthält im wesentlichen alles, was sich in der 𝔙 findet, weicht aber im Umfang (vgl. u. Nr. 261) und darum in der Verszählung bedeutend ab.

von Medien beizustehen. Seine Boten werden abgewiesen (1, 1—12). Im 13. Jahre sendet er seinen Feldherrn Holofernes aus, um an den Widerspenstigen Rache zu nehmen (2, 1—6). Mit 132 000 Kämpfern unterwirft Holofernes verschiedene Völker und Städte (2, 7—18). Trotzdem sie sich ergeben, schont er sie nicht, um Nabuchodonosor als einzigen Gott aller Nationen anerkennen zu lassen (3, 1—15). Eliakim[1], der Hohepriester in Jerusalem, fordert das Judenvolk[2] auf, im Vertrauen auf Gottes Hilfe Widerstand zu leisten und die Zugänge nach Jerusalem, besonders bei der Ebene Esdrelon, zu schützen (4, 1—17). Achior, Führer der Ammoniter, klärt den Holofernes über die wunderbare Führung des Volkes durch ihren Gott auf und rät, nur dann gegen die Juden zu ziehen, wenn sie wegen einer Sünde in Gottes Ungnade ständen (5, 1—25). Holofernes und seine Genossen hoffen durch ihren Sieg Nabuchodonosor als einzigen Gott gegen den Gott der Juden zu erweisen und liefern Achior den Juden in Betulia[3] aus, damit er mit den Juden untergehe (5, 26—6, 9). Achior erzählt den Juden von dem Übermut des Holofernes; um so inniger beten und hoffen die Juden auf Rettung (6, 10—21). Holofernes rückt mit mehr als 132000 Mann gegen Betulia und schließt die Wasserquelle ab; das verschmachtende Volk will die Stadt übergeben, wenn ihm nicht innerhalb fünf Tagen Hilfe wird (7, 1—25). Judit, eine reiche, schöne und fromme Witwe, muntert Führer und Volk auf und kündigt einen Versuch zur Rettung an (8, 1—34). Sie betet um Gottes Hilfe beim Versuche, den Holofernes zu betören und zu vernichten (9, 1—19)[4]. Unter Segenswünschen des Volkes begibt sich Judit in das Lager des Holofernes (10, 1—20). Judit verspricht dem Holofernes, ihm mitzuteilen, wann das Volk göttliche Strafe verwirkt habe und in seine Hand gegeben sei (11, 1—21). Sie erhält Freiheit, im Lager der Assyrer zu verkehren, und vermag die Vorschriften der Reinheit zu halten (12, 1—9). Bei einem Gelage schlägt Judit dem Holofernes das Haupt ab; sie begibt sich nach Betulia zurück und zeigt das Haupt des Holofernes ihrem Volke und dem Achior (12, 10—13, 31). Bei einem Ausfall der Juden finden die Assyrer den toten Holofernes und suchen, verfolgt von den Juden, ihr Heil in der Flucht; die zurückbleibenden Juden plündern das feindliche Lager (14, 1—15, 8). Judit wird vom Hohenpriester Joakim und dem ganzen Volke gefeiert (15, 9—15). Sie singt ein Lied (16, 1—21). Opfer in Jerusalem, Rückkehr nach Betulia und dauernder Festtag (16, 22—31).

---

[1] 𝔊 Ἰωακείμ; vgl. 𝔙 15, 9.

[2] Nach 𝔊 4, 3 ist Juda erst aus der Verbannung zurückgekehrt (vgl. 𝔙 5, 23).

[3] 𝔊 Βετυλουά, Βαιτουλουά. Über die Lage vgl. L. Heidet in VDB 1, 1751 bis 1763. — 𝔙 hält Betulia und Jerusalem nicht klar auseinander.

[4] Vgl. A. Jansen, Judiths Gebet (ThG 2, 441—449).

§ 66. Die Texte des Buches Jdt.

259. Hieronymus nennt auch Jdt «chaldaeo sermone conscriptus» (Praef. in lib. Judith), hält also doch wohl das Aramäische für die Sprache des Urtextes[1]. Dort, wo die 𝔙 von der 𝔏 und 𝔊 abweicht, darf man Lesarten dieses aramäischen Urtextes sehen; denn Hieronymus wird nicht nach freiem Ermessen den überlieferten Text geändert haben («sola ea, quae intelligentia integra in verbis chaldaicis invenire potui, latinis expressi»; Praef. in lib. Judith)[2].

260. Daß der Urtext semitisch war, erweisen die Hebraismen des griechischen Textes (ἀπὸ προσώπου = מִפְּנֵי, εἰς πρόσωπον = לִפְנֵי, σφόδρα = מְאֹד, ἐν = בְּ) und Übersetzungsfehler[3] (3, 9 ἀπέναντι τοῦ πρίονος τοῦ μεγάλου τῆς Ἰουδαίας [מַשּׂוֹר = «Säge» wurde statt מִישׁוֹר = «Ebene» gelesen]; 16, 3 ἐν μυριάσι δυνάμεως [statt ἐν πολλῇ δυνάμει; רִבּוֹ wurde statt רֹב gelesen])[4]. Diese Anzeichen würden zunächst für einen hebräischen Urtext sprechen[5]; jedoch steht dem die Angabe des Hieronymus entgegen, dem man eine Verwechslung von Aramäisch und Hebräisch nicht zutrauen darf. Die vorhandenen hebräischen Texte, zwei seit 1519 und 1544 gedruckt[6], ein weit besserer und älterer von M. Gaster veröffentlicht[7], dürften spätere Bearbeitungen sein und das geschichtliche Zeugnis des Hieronymus nicht aufwiegen.

261. Der griechische Text liegt in dreifacher Gestalt vor: 1) 𝔊$^{BA\aleph}$; 2) 58 (nach Holmes-Parsons [s. o. S. 176[12]]; Vorlage für 𝔏 und 𝔖); 3) 19 und 108 (nach Holmes-Parsons; vielleicht 𝔊^{L}). Er ist umfangreicher als die 𝔙 und weist auch sonst teils kleinere teils gewichtigere Unterschiede auf[8].

---

[1] Anders Origenes (s. o. S. 175[2]). Man kann den Text des Hieronymus schwerlich für nachorigenianisch halten (so Löhr [s. o. S. 181] 1, 148), sondern muß wohl dem Hieronymus, der den Text tatsächlich benützt, recht geben gegenüber Origenes, der von einem solchen Texte keine Kenntnis hat.

[2] Vgl. P. Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesonders des Buches Judith, Programm Speier 1883.

[3] Cowley (s. o. S. 181) 244 sieht in «Achior» eine hebräische Vorlage אחיהוד = «Freund der Juden», der er wirklich war.

[4] Weitere Beispiele bei Fritzsche (s. o. S. 181). Jdt 8, 16 ist Nm 23, 19 nach 𝔊 angeführt; vgl. Nestle, Marginalien (s. o. S. 173[3]) 46.

[5] So u. a. Cowley (s. o. S. 181) 244; Löhr (s. o. S. 181) 1, 147; Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 234.

[6] Vgl. A. Jellinek, Bet ha-Midrasch, Lp. 1853 ff., 1, 130 f.; 2, 12—22.

[7] An unknown Hebrew version of history of Judith (PSbA 16, 156—163). Gaster hält diesen letzten Text für den ursprünglichen.

[8] Z. B. 𝔊 14, 5—7 = 𝔙 13, 27—31; 𝔊 1, 12^{b}—16 u. 4, 3 > 𝔙; 𝔊 14, 12 = 𝔙 14, 8—12; 4, 14—15 weicht von der entsprechenden 𝔙-Form ab. — Über

§ 67. Entstehungszeit des Buches Jdt[1].

262. Der Inhalt läßt erkennen, daß die babylonische Gefangenschaft vorüber ist (4, 3 𝔊; 5, 18 f. 𝔊 [= 5, 22 f. 𝔙]); ja der Tempel in Jerusalem war bereits wiederhergestellt (16, 21 f. [𝔙 24]). Daß kein König genannt wird, sondern der Hohepriester in Jerusalem als Führer des Volkes erscheint, paßt ebenfalls in die nachexilische Zeit[2]. Das früheste ausdrückliche Zeugnis, welches den Bestand unseres Buches bekundet, finden wir bei Klemens Romanus (92 bis 101), 1 Cor 55[3].

Manche Exegeten betrachten die Namen in der Jdt-Erzählung als Decknamen für spätere Ereignisse der christlichen Zeit und wollen deshalb mit dem Ansatz von Jdt über die christliche Zeit nicht hinaufgehen. Abgesehen davon, daß bei der Umdeutung der Namen große Willkür waltet, weist schon die frühe Bezeugung in vorchristliche Zeit. Die Annahme, daß Jdt von pharisäischen Anschauungen zeuge und daß eine Zeit hoher vaterländischer Begeisterung wie die Makkabäerzeit in Frage kommen müsse[4], entbehrt sicherer, über Mutmaßungen hinausgehender Anhaltspunkte. Das beste Mittel, die Zeit zu erschließen: die sprachliche Urgestalt des Buches, fehlt uns.

Beim Mangel sonstiger Anhaltspunkte wird man wohl eine Spannweite vom 5. bis zum 2. Jahrh. v. Chr. offenlassen müssen, in die unser Buch zu datieren sein wird[5].

---

das hsl Material zu 𝔙 und 𝔏 des Buches Jdt vgl. P. Thielmann, Bericht über das gesammelte hsl Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen biblischer Bücher (SB d. AdW zu München, philos.-philol.-hist. Kl. 1899, 2, 205—243) 224—227 231 f.: Judith. Die vorhieronymianischen lateinischen Versionen; die Vulgata.

[1] C. Meyer S. J., Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judit (Bb 3, 193—203). — Verschiedene Datierungen bei Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 139 f.

[2] So z. B. Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 140 ff.: Artaxerxes III. (359—338). — Andere nehmen an, daß die Ereignisse sich unter Manasses (698—643) abspielten, während er in Babylon gefangen war und der Hohepriester für den minderjährigen Josias die Regierung führte. So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 402 f.

[3] Infolgedessen ist es ausgeschlossen, daß Ereignisse unter Trajan (98—117) der Erzählung zu Grunde liegen; so G. Volkmar, Handbuch der Einleitung zu den Apokryphen 1, Tüb. 1860, 54; Graetz (s. o. S. 80[1]) 4[2], Lp. 1866, 131 bis 136.

[4] So König (s. o. S. 2[2]) 480; Löhr (s. o. S. 181) 1, 148; Nikel (s. o. S. 10) 162; Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 234; Strack (s. o. S. 3[2]) [5]169.

[5] Den Verfasser suchten einzelne ältere Exegeten zu vermuten; aus neuerer Zeit vgl. A. Jansen, Der verschollene Verfasser des Buches Judith (ThG 4, 269 bis 277), der Jdt dem Verfasser von Sir zuschreibt.

§ 68. Jdt und die Geschichte.

263. Daß man bei Jdt die vorexilische und die nachexilische Entstehungszeit vertreten kann, hängt mit der Unsicherheit der Überlieferung zusammen, welche Anzeichen verschiedener Zeit im Texte verschuldet hat.

Nabuchodonosor, König von Babylon (605—562), herrscht als Assyrerkönig in Ninive (zerstört 612) (1, 1 [𝔙 1, 5]). Man beseitigt diesen Wirrwarr der Angaben am einfachsten dadurch, daß man den Königsnamen durch einen Abschreiber verwechselt sein läßt[1], und kommt dann naturgemäß in die vorexilische Zeit. Anderseits ist das Volk erst jüngst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt (538) und hat den Tempel wiederhergestellt (520—516) (4, 3 [> 𝔙]). Auch 5, 18 f. wird kurz von der Fortführung in die Gefangenschaft und von der Zerstörung des Tempels erzählt, ebenso die Rückkehr erwähnt (𝔙 5, 22 f.)[2]. Bei solchen sich ausschließenden Angaben wird es schwer, den gegenwärtigen Text mit der Geschichte in Einklang zu bringen[3]. Es kann auch nicht ein zufälliger Irrtum in einer Namenüberlieferung die Verwirrung verschuldet haben, sondern es wird bei der endgültigen Textgestaltung jemand die Hand im Spiele gehabt haben, dem die Zeitabstände der Ereignisse nicht mehr gegenwärtig waren.

264. Zu weit geht es, dem Verfasser die Absicht, einen geschichtlichen Vorgang zu berichten, abzusprechen. Sicher wollte er ein Beispiel des Heldenmutes vorführen und auf Gottes Fürsorge für sein Volk hinweisen, um erbaulich zu wirken; aber er wollte dies durch eine Geschichte erreichen, die sich wirklich zugetragen hat. Die Einläßlichkeit der Darstellung spricht gegen Parabel[4] und erdichtete Legende[5].

---

[1] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 402 ff.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 100 f., welche die Ereignisse im 7. Jahrhundert unterzubringen suchen. *F. Steinmetzer (Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith, Lp. 1907) läßt die Ereignisse unter Assurbanipal (668—626) geschehen; das Buch sei in nachexilischer Zeit unter Kyros und in makkabäischer Zeit erweitert worden. P. Rießler, Chronologische Fixierung der Heldentat Judiths (Kath 3. F. 10, 1—8): 797.

[2] Cowley (s. o. S. 181) 1, 246 verlegt die Ereignisse in die Zeit Artaxerxes' III. (359—338), da die Namen Holofernes und Bagoas nach Diodor 31, 19, 2—3 und 16, 47, 4 von Befehlshabern dieses Königs überliefert sind.

[3] Diese Unsicherheit über die richtige Textgestalt überhebt auch der Sorge, wie man solche Angaben mit der Inspiration vereinbaren kann.

[4] Scholz (s. o. S. 181) läßt in Jdt die Bekehrung Israels und der Heidenwelt symbolisch dargestellt sein.

[5] *A. Biolek, Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith (Weidenauer Studien 4, Wien 1911, 335—368);

11. Das Buch Ester.

§ 69. Name. Literatur.

265. אֶסְתֵּר, מְגִלַּת אֶסְתֵּר («Esterrolle») oder מְגִלָּה («die Rolle» katexochen [1]), Ἐσθήρ, Liber Esther (Est).

266. P. Haupt, The book of Esther. Critical edition of the Hebrew text with notes, Chicago 1911 (vgl. Dass. in AmJsemL 24, 97—186). G. Jahn, Das Buch Ester nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erläutert, Leiden 1901. Keil (s. o. S. 158). *Neteler (s. o. S. 165). Oettli (s. o. S. 133) 227—254. L. B. Paton, A critical and exegetical commentary on the book of Esther (IcC), Edinburgh 1908. J. Scheftelowitz, Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther (MGWJ 47, 110—119 201 bis 213 289—316). *A. Scholz, Commentar über das Buch «Esther» mit seinen «Zusätzen» und über «Susanna», Würzburg 1892. Seisenberger (s. o. S. 165). Siegfried (s. o. S. 165). *I. M. van Oers, Het boek Esther (Biblia sacra VT [s. o. S. 124] 3, 5, 477—534), 's Hertogenbosch 1908. D. G. Wildeboer, Das Buch Esther erklärt (KHK 17 [s. o. S. 133], 169—197). — Zu den griechischen Zusätzen gesondert vgl. O. F. Fritzsche, 3 Ezr, Zusätze zu Ester und Daniel, Gebet des Manasse, Baruch, Brief Jeremiä (KeH zu den Apokryphen des AT [s. o. S. 12] 1), Lp. 1851. J. A. F. Gregg, The additions to Esther (Charles, The Apocrypha [s. o. 12] 1, 665—684). V. Ryssel, Zusätze zum Buche Esther (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 193—212). Zöckler (KK A 9 [s. o. S. 11] 222—229).

§ 70. Inhalt des Buches Est nach 𝔐, 𝔊 und 𝔙 [2].

267. Im wesentlichen bieten 𝔐, 𝔊 und 𝔙 den gleichen Verlauf der Ereignisse, im Umfang aber unterscheiden sie sich. 𝔊 [3] und 𝔙 haben noch sieben Zusätze, die einzelne Abschnitte des 𝔐 erweitern. 𝔙 15, 1—3, eine Parallele zu 4, 13 f., ist weder in 𝔐 noch in 𝔊 vorhanden. In der Einreihung dieser Zusätze gehen auch 𝔊 und 𝔙 auseinander. Während 𝔊 sie der Stelle, zu der

---

* B. Neteler, Untersuchung der geschichtlichen und kanonischen Geltung des Buches Judith, Mstr. i. W. 1886. — Mythologisierungsversuche vgl. bei Schrader-Zimmern (s. o. S. 12) [3]439.

[1] Gehört zu den «fünf Rollen» (s. o. S. 133[1]).

[2] L. B. Paton, A text-critical apparatus to the book of Esther (OT and Semitic studies in memory of W. R. Harper, Ld. 1908, 2, 3—52).

[3] 19, 93^a und 108^b (nach Holmes-Parsons, s. o. S. 176[12]) haben einen noch umfangreicheren Est-Text (vgl. O. F. Fritzsche, Libri apocryphi VT graece. Accedunt libri VT pseudepigraphi selecti, Lp. 1871, 30—72 [mit beiden Texten]; B. Jacob, Das Buch Esther bei den LXX [ZatW 10, 241—298]; J. Langen, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther [ThQ 42, 244—272]).

sie gehören, vorausschickt, einfügt oder folgen läßt, hat 𝔙 die ersten sechs Zusätze am Schluß des Buches mit dem siebten Zusatz[1] zusammengestellt, eine Folge der Ansicht, der Hieronymus huldigte, daß der palästinisch-jüdische Kanon, der Est ohne die Zusätze der 𝔊 enthält, dem sog. alexandrinischen Kanon vorzuziehen sei[2].

268. *Am 1. Nisan des 2. Jahres des Artaxerxes hatte Mardochäus, ein Benjaminite im babylonischen Exil, ein Traumgesicht, welches einen Kampf aller Völker gegen das Volk der Gerechten darstellte. Er offenbart eine Verschwörung zweier Eunuchen gegen den König. Aman, ein Beamter des Königs, haßt deshalb ihn und sein Volk* (𝔊 A 1—17, 𝔙 11, 2—12; 12, 1—6)[3]. Der Perserkönig Xerxes (485—465)[4] fordert im 3. Jahre seiner Regierung (483), daß seine Gemahlin Vašti sich bei einem Gelage den Gästen zeige; sie weigert sich und wird deshalb verstoßen (1, 1—22). An ihrer Stelle wird die Jüdin Ester zur Königin gewählt; sie verbirgt auf Anraten ihres Pflegevaters Mardochäus (Mordekai) ihre jüdische Herkunft (2, 1—20). Mardochäus verrät durch Ester dem König eine Verschwörung zweier Eunuchen gegen sein Leben (2, 21—23). Aman wird der höchste Beamte im Reiche. Mardochäus versagt ihm gegen des Königs Gebot die Ehrenbezeigung. Aman beschließt, ihn dafür mit seinem ganzen Volke an einem durch das Los (פּוּר) bestimmten Tage ([13.] XII.[5]) zu vernichten. Ein königlicher Erlaß ergeht (3, 1—13). *Wortlaut des Ediktes, das die Ausrottung des ganzen Judenvolkes am 14. XII. anbefiehlt, weil es die Ordnung und Ruhe unter den Völkern bedrohe* (𝔊 B 1—7, 𝔙 13, 1—7). Das Edikt wird hinausgegeben (3, 14 f.). Mardochäus beredet Ester, ungerufen zum König zu gehen und sich für das Judenvolk zu verwenden (4, 1—17). *Gebet des Mardochäus zum Herrn um Errettung des Volkes* (𝔊 C 1—11, 𝔙 13, 8—18). *Gebet der*

---

[1] Der letzte Zusatz, der sich inhaltlich unmittelbar an den Schluß des Buches anreiht, ist auch in der 𝔙 dort geblieben und in die Verszählung von Kap. 10 einbezogen. Dies hat zur Folge, daß in der 𝔙 die Deutung des Traumes des Mardochäus der Erzählung dieses Traumes vorangeht. — Nach einer Notiz in der Praefatio in lib. Esther des Hieronymus gab es auch 𝔏-Hss mit dem «hebraicus ordo» (= 𝔙-Anordnung). Die Anordnung in den 𝔙-Ausgaben scheint aus einer 𝔊-Anordnung in 𝔙-Hss hergestellt worden zu sein.

[2] Vgl. u. II. Teil, § 186 ff. — Die protestantischen Bibelausgaben trennen die Zusätze vollständig vom Buche Est und reihen sie unter die Apokryphen ein.

[3] Die 𝔊-Ausgaben zählen die Zusätze eigens, ohne sie in die von der 𝔙 übernommene Kapitel- und Verszählung einzugliedern. — Der Kursivdruck bezeichnet die Zusätze in 𝔊 und 𝔙.

[4] 𝔊 und Josephus, Ant. 11, 6: Artaxerxes.

[5] Der Tag fehlt hier im 𝔐; nach 3, 13 kommt der 13. Tag in Frage (𝔊 hat auch hier, wie im Edikt, den 14. Tag).

Ester zum Herrn (𝔊 C 12—30, 𝔙 14, 1—19). [*Er* (d. i. Mardochäus) *schickt Ester zum König, um Fürbitte einzulegen*] (> 𝔊, 𝔙 15, 1—3 || 𝔐 4, 13 f.). Ester geht zum König und wird von ihm gütig aufgenommen (5, 1 f. 𝔐 𝔙; > 𝔊). *Ester geht zum König und wird von ihm gnädig aufgenommen* (𝔊 D 1—19, 𝔙 15, 4—19). Sie ladet ihn mit Aman ein erstes Mal zu Gaste; der König erscheint. Sie ladet ihn ein zweites Mal ein (5, 3—8). Aman läßt für Mardochäus einen hohen Galgen errichten (5, 9—14). Der König wird in einer schlaflosen Nacht an Mardochäus und seine Entdeckung der Verschwörung erinnert und läßt ihn durch Aman ehren (6, 1—13). Der König kommt mit Aman der zweiten Einladung zum Mahle bei Ester nach. Diese offenbart Amans Pläne und erreicht, daß er an den Galgen gehenkt wird, den er für Mardochäus hatte errichten lassen; letzterer erhält Amans Stelle (6, 14—8, 2). Auf Bitten Esters gestattet ein königliches Dekret den Juden, sich am ausgelosten Tage gegen ihre Angreifer zu wehren (8, 3—12). *Wortlaut des Ediktes, das sich gegen Aman wendet, die Juden aber lobt und ihnen die Abwehr gestattet; der 13. XII. soll für die Zukunft als Festtag begangen werden* (𝔊 E 1—24, 𝔙 16, 1—24). Das Edikt ergeht; die Juden retten sich und vernichten ihre Feinde, darunter die zehn Söhne des Aman; sie veranstalten am 14., in Susa am 15. des Adar eine Freudenfeier (8, 13 bis 9, 19). Mardochäus führt den 14. und den 15. Tag des Adar als dauernde jüdische Festtage, «die Tage der Lose» (פּוּרִים), ein (9, 20—28). Noch einmal wird die gleiche Bestimmung berichtet (9, 29—32 [1]). Die Größe des Mardochäus am königlichen Hofe und sein Ansehen bei den Volksgenossen wird hervorgehoben (10, 1—3). *Mardochäus deutet den Traum (vom Beginn des Buches) und erwähnt die Einführung des Festes am 14. und 15. Adar. Unterschrift zur griechischen Übersetzung* (𝔊 F 1—11, 𝔙 10, 4—11, 1).

§ 71. Verhältnis der Zusätze des griechischen Est-Buches zu 𝔐.

269. Die Zusätze in 𝔊 und 𝔙 können entweder aus dem ursprünglich umfangreicheren Buche später ausgeschieden oder erst nachträglich als Erweiterungen eingefügt worden sein.

Ältere Exegeten hielten die beiden Textformen für je eine selbständige Urgestalt des Buches in hebräischer und aramäischer Sprache [2]. Die kanonische Geltung des 𝔊𝔙-Textes in der katholischen Kirche

---

[1] Die nicht recht ausgleichbare Doppelangabe von 9, 20—32 stört den sonst einheitlichen Aufbau des 𝔐.

[2] So Bellarmin, Controv. de verbo Dei 1, 7, 10; Huetius, Demonstratio evangelica, prop. IV, Venedig 1765, 238 (vgl. Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 1 [2], 437). — Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 109 deutet Est 9, 29 als Zeugnis für eine zweite Ausgabe des Est-Textes.

machte leicht geneigt, diesen umfangreicheren Text auch als den ursprünglichen zu betrachten[1].

270. Bei der *Untersuchung der Ursprünglichkeitsfrage* kann eine allgemeine Erwägung, ob eher eine Kürzung oder eine Erweiterung zu erwarten sei, weder nach der einen noch nach der andern Richtung entscheidend ins Gewicht fallen. Unter den besonderen Anzeichen scheinen die gegen die Ursprünglichkeit des längeren Textes zu überwiegen. Daß der 𝔐 erzählungstechnisch etwas vermissen lasse, kann man nicht erweisen. Der Traum des Mardochäus im 𝔊𝔙-Text umschließt die ganze Geschichte, aber doch ziemlich äußerlich, ohne notwendig zu sein. Nach 𝔊𝔙 war Aman Mitwisser der Verschwörung, die Mardochäus aufdeckte (vgl. 2, 21—23 mit 12, 6 [A 17]; 16, 2 f. 12 [E 2 f. 12]). Das begründet den Groll des Aman gegen Mardochäus und die Juden noch besser als die bloße Verweigerung der Ehrung. Aber auch nach 𝔐 ist Amans Gegnerschaft durchaus begreiflich. Beachtung verdienen einzelne Angaben, welche beide Texte in einem gewissen Gegensatz erscheinen lassen. Der Gottesname fehlt im 𝔐 vollständig im Unterschied von 𝔊𝔙[2]; ja er ist absichtlich vermieden (4, 14[3]). Es wäre ein unerwarteter Zufall, wenn durch Ausscheidung von Stücken, die inhaltlich selbständig und entbehrlich sind, ein so ausgesprochen profaner Charakter des ganzen Buches erreicht worden wäre[4]. Zu dieser verschiedenen Tendenz in beiden Texten kommen noch andere kleine Unterschiede. Nach 2, 19 scheint Mardochäus erst mit Ester an den königlichen Hof gekommen zu sein, nach 11, 3 (A 2) war er schon vorher dort[5]. Nach 3, 1—5 grollt Aman dem Mardochäus wegen verweigerter Ehrung, nach 12, 6 (A 17) wegen der entdeckten Verschwörung. Nach 6, 3 ist Mardochäus für die aufgedeckte Verschwörung nichts geworden, nach 12, 5 (A 16) wurde er dafür an den Hof gezogen und belohnt. Nach 9, 20—28 führt Mardochäus das Purimfest nur für die Juden ein, Artaxerxes befiehlt nach 16, 22 (E 22) auch den Persern, es zu begehen.

---

[1] So u. a. Haupt (s. o. S. 186); H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible. VIII. The Prayer of Manasse and the book of Esther (PSbA 31, 89—99 156—168); Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 108 ff.; Scholz (s. o. S. 186).

[2] Versuche, den Gottesnamen doch noch irgendwo im Text zu entdecken, sind bisher nicht geglückt; vgl. König (s. o. S. 2[2]) 293[1].

[3] Das hier gebrauchte Wort מָקוֹם «Ort» ist später Gottesname geworden. Aber Est 4, 14 ist eine Umschreibung, um absichtlich den Gottesnamen zu umgehen. 4, 16 ist im 𝔐 wohl vom Fasten die Rede, aber nicht vom Beten; anders 𝔙 und einige 𝔊-Hss.

[4] S. Jampel (Esther. Eine historisch-kritische Untersuchung [MGWJ 49, 405—426 513—533; 50, 152—168 289—315 513—538 641—663]) nimmt an, das Buch sei durch die Verkürzung absichtlich profaniert worden.

[5] Meldung der Verschwörung durch Ester 2, 21—23 oder durch Mardochäus 12, 1 ff. (A 12 ff.) ist von geringerer Bedeutung; ebenso 3, 1 Aman mit persischem Namen des Vaters, 16, 10 (E 10) von mazedonischer Herkunft.

Was die sprachliche Gestalt der Zusätze betrifft, so nehmen manche Exegeten an, daß die Edikte des Xerxes (13, 1—7 [B 1—7]; 16, 1—24 [E 1—24]) Merkmale ursprünglich griechischer Sprachform an sich tragen, also nicht aus dem Hebräischen übersetzt seien[1]. Aber selbst wenn man damit rechnet, daß die Perserkönige ihre Erlasse auch in griechischer Sprache hinausgaben, ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß der Übersetzer des ganzen Buches ins Griechische gerade für diese beiden Stücke sich um den griechischen Urtext bemüht hätte. Die übrigen Zusätze sind Übersetzungsgriechisch[2]. Es finden sich Hebraismen eingestreut[3], welche nicht als schwulstiges Griechisch abgetan oder als Eigentümlichkeiten der κοινὴ διάλεκτος erwiesen werden können[4]. Die Unterschrift unter der griechischen Übersetzung steht nach dem letzten Zusatz und bezieht sich auf das Buch, wie es voraus steht, bezeugt also, daß um 114 v. Chr. die semitische Vorlage auch die Zusätze enthalten hat.

271. Auf Grund alles dessen ist zwar die Anschauung berechtigt, daß es auch eine semitische Gestalt des Buches gab, welche sich im wesentlichen[5] mit dem Umfang des 𝔊𝔙-Textes deckte. Aber diese längere Form für ursprünglich zu halten, zwingt nichts, und hinreichend vieles spricht dagegen, so daß die gegenwärtige hebräische Form als die ältere Gestalt des Buches gelten darf[6].

---

[1] So Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 1 [2], 419; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 109; T. Nöldeke, Die atl Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Lp. 1868, 89. — Doch vgl. 13, 7 (B 7) διὰ τέλους = לָנֶצַח nach dem Übersetzungsgebrauch der 𝔊.

[2] Griechische Ursprache nehmen an Ryssel (s. o. S. 186) 196; Strack (s. o. S. 3 [2]) [6] 174; Vigouroux-Brassac (s. o. S. 9 [1]) 2, 1 [14], 256 ff.

[3] 11, 2 (A 1) τῇ μιᾷ τοῦ Νισάν; 12, 6 (A 17); 15, 9 (D 6) ἐνώπιον τοῦ βασιλέως; 11, 9 (A 8) πᾶν ἔθνος φοβούμενοι τὰ ἑαυτῶν κακά; 15, 9 (D 6) ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς βασιλείας αὐτοῦ; Gebrauch von καί; συντέλεια = כָּלָה «Vernichtung»; πνεῦμα = «Zorn» (רוּחַ) u. a.

[4] Der abweichende Text, den De Lagarde als lukianische Rezension betrachtet (s. u. § 220, Nr. 761), wird von manchen als eine zweite Übersetzung aus dem Hebräischen erklärt. Vgl. J. Langen, Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Frb. i. Br. 1862. — Flavius Josephus hat die 𝔊 benützt.

[5] Statt einen Vorbehalt bezüglich der Edikte des Artaxerxes (s. o.) zu machen, wird man eher den Eindruck originalgriechischer Sprache als Täuschung erklären. — Einen späten aramäischen Text vom Traum des Mardochäus, dem Gebete des Mardochäus und der Ester s. bei A. Merx, Chrestomathia targumica (Porta linguar. or. 8), B. 1888, 154—164. Über andere jüdische Esterüberlieferungen vgl. Ryssel (s. o. S. 186) 194—196.

[6] So Langen (s. o. Anm. 4), Nikel (s. o. S. 10) 152. — Howorth (s. o. S. 189 [1]), hält den von ihm angenommenen aramäischen Text mit den Zusätzen für ursprünglicher; 𝔐 sei Rückübersetzung ins Hebräische und Verkürzung. — Für relativ selbständig hält die beiden Texte auch F. X. Roiron S. J., Les parties deutérocanoniques du livre d'Esther (RchScr 6, 3—16).

§ 72. Entstehungszeit des Buches Est.

272. Der Inhalt verlangt, den terminus a quo nicht über die Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. hinaufzusetzen. Die sprachliche Eigenart weist in eine noch spätere Zeit, sogar über die Chr, also über 300 v. Chr. herab.

Hierdurch ist Mardochäus[1] schon zeitlich als Verfasser ausgeschlossen. Aber auch die Art, wie von ihm in Est gesprochen wird (vgl. 9, 3), würde zu ihm als Verfasser nicht passen. Ebensowenig kann wohl ein Jude, welcher der Zeit und den Ereignissen nahestand, wie etwa Ezra, in Frage kommen.

Für den terminus ad quem darf man mit gutem Grunde über Josephus (um 100 n. Chr.), der die Übersetzung mit den Zusätzen benützte, beträchtlich hinaufgehen, da die Unterschrift unter dem 𝔊-Text die Übersetzung wenigstens für 114 v. Chr. bezeugt[2]. So ergibt sich 300—200 oder 150 v. Chr. als ungefähre Zeitabgrenzung, innerhalb deren Est entstanden sein wird.

Bei zu frühem Ansatz innerhalb dieser Grenzpunkte bliebe es auffällig, daß Ester und Mardochäus Sir 44 ff. nicht genannt werden[3]. Daß das Purimfest zum ersten Male erst 2 Makk 15, 36 erwähnt wird[4], kann als argumentum ex silentio gegen obigen Ansatz nicht geltend gemacht werden. Das Purimfest kann trotzdem schon lange vor der Makkabäerzeit gefeiert worden sein[5].

---

[1] Manche halten ihn für den Verfasser, weil sie 9, 20 23 26 auf unser Buch beziehen. Wohl aber können Aufzeichnungen des Mardochäus im Buche verwertet sein, wie viele neuere katholische Erklärer (so Höpfl [s. o. S. 9] 2², 149) annehmen.

[2] Unter dem Ptolemäus dieser Unterschrift, der im 4. Jahre eine Kleopatra zur Gemahlin hatte, versteht man gewöhnlich den spätest möglichen, Ptolemäus VIII. (X.) Lathyrus (116—101 v. Chr.). Vgl. Jacob (s. o. S. 186³).

[3] Vielleicht setzen die Zweifel an der kanonischen Geltung von Est, die für das spätere Judentum bezeugt sind (s. u. § 187), schon sehr früh ein. Dann könnte Est zur Zeit des Sirach bestanden haben und trotzdem von ihm übergangen worden sein.

[4] Hier ist der Mardochäustag ein zweites Datum zu einer Zeitangabe, die allein vollständig genügt hätte. 1 Makk 7, 49 kommt das gleiche Datum vor, ohne daß auf den Mardochäustag verwiesen wird.

[5] Höher versucht man Est anzusetzen, weil der Hauptraum des Königspalastes in Susa, Apadana, nicht erwähnt werde; das erklärt man sich daraus, daß zu jener Zeit dieser Raum in Trümmern lag (unter Artaxerxes I. [465—424] und II. [404—359]), also um die Mitte des 4. Jahrh. Vgl. H. Gunkel, Esther. Mit einem Plan im Text (Religionsgesch. Volksbücher 2, 19/20), Tüb. 1916; Ders., Das Königsschloß von Susa und das Buch Esther (ThLz 44, Nr. 1/2, 2—4).

§ 73. Est und die Geschichte[1].

273. Schwierigkeiten gegen geschichtliche Voraussetzungen und Angaben in Est sind erhoben worden; sie wiegen jedoch nicht allzu schwer.

Nach Herodot (7, 114; 9, 112) hieß die Gemahlin des Xerxes in der Zeit von seinem 7. bis 12. Jahre Amestris; aber das schließt die Geschichtlichkeit der Erzählung nicht aus. Denen gegenüber, die Widersprüche mit persischen Sitten finden wollen, stellt Gunkel (s. o. S. 191[5]) fest, daß der Verfasser die Verhältnisse in Susa gekannt habe. Innere Schwierigkeiten (die große Zahl der Gefallenen [9, 16], der Tag der Ermordung der Juden lange vorher festgesetzt, der grausame Sinn, der sich im Buche kundgibt[2], u. ä.) dürfen nicht zu der Anschauung verleiten, als ob das Buch nicht Geschichte sein wolle. Ernster müßte es genommen werden, wenn das Purimfest wirklich erst sehr spät entstanden wäre, oder wenn sich ein ganz anderer Ursprung dieses Festes erweisen ließe, als die Begebenheiten unseres Buches fordern. Allein 2 Makk 15, 36[3] schließt eine spätere Entstehung aus, läßt aber einen früheren Ursprung durchaus offen. Die Benennung des Festes nach einem Nebenumstand (der Tag zur Ermordung der Juden wird durch Los [פּוּרִים «die Lose»] festgesetzt [3, 7]) kann nicht als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Daß פּוּר wirklich «Los» bedeutet, läßt sich aus dem persischen parē = «der Anteil» wahrscheinlich machen, wenn es auch nicht richtig sein sollte, daß assyr. pūru mit «das Los» zu übersetzen sei[4].

---

[1] E. Cosquin, Le prologue-cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le livre d'Esther (Rb N. S. 6, 7—49 161—197). J. Hoschander, The book of Esther in the light of history, Philadelphia 1913 (mit reichem Material, aber willkürlichen Lösungen). S. Jampel, Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht. Nebst einem Anhang: Die topographische Beschreibung des Achašveroš-Palastes im Buche Esther und die Burg zu Susa, von M. Dieulafoy, Frankf. a. M. 1907 (Buchausgabe der oben S. 189[4] angeführten Artikel).

[2] Der grausame Haß gegen die Feinde, den das Buch atmet, ist auch der Festfeier eigen geblieben. Die eigenartige Stellung, welche die Namen der zehn Söhne des Aman in den massoretischen Bibelausgaben erhalten (9, 6 ff.), wird von der jüdischen Exegese mit dieser Stimmung in Zusammenhang gebracht.

[3] Vgl. o. S. 191. — Außerdem ist das Fest bei Josephus, Ant. 11, 6, 13, Megillat Taanit 12, Jo 5, 1 (?) im 1. Jahrh. n. Chr. bezeugt.

[4] So W. Muß-Arnolt, Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch, B. 1905, 2, 825 im Anschluß an Jensen (vgl. Wildeboer [s. o. S. 186] 173 f.); Jampel (s. o. S. 189[4]). Andere Deutungsversuche sind nicht viel besser begründet; vgl. puḫru «Versammlung» (Schrader [s. o. S. 12] [3]518); pers. fordigan (De Lagarde; vgl. Oettli [s. o. S. 186] 233).

274. Anzeichen für eine beabsichtigte Allegorie in Est und mythologische Anklänge wollte man in den Namen der Hauptpersonen des Buches und im Charakter des Festes entdecken.

Die Vorfahren des Aman und Mardochäus, Agag und Ķiš, kommen wohl auch 1 Sm 15, 8 ff.; 9, 1 ff. vor; allein von dieser Auffälligkeit ist es doch noch weit bis zur Behauptung, die Estergeschichte sei ein ungeschichtlicher Abklatsch der Geschichte von Samuel und Saul[1]. Vielfach werden die Namen Mardochäus, Ester und Vašti mit den Göttern Marduk und Ištar[2] und einer elamitischen Göttin[3] zusammengestellt und der Gegensatz der babylonischen und elamitischen Götterwelt als Ausgangspunkt zur Erklärung unserer symbolisch aufgefaßten Estererzählung betrachtet[4]. Jedoch die Namen sind durchaus verständlich und entsprechen der Lage, auch wenn man beim geschichtlichen Sinn von Est stehen bleibt.

Derartige mythologische Deutungen verlangen bei Durchführung im einzelnen nicht weniger willkürliche Erklärungen als die Auffassung von A. Scholz, der in Est eine messianische Prophetie hineinlegt[5].

Abgesehen davon, daß solcherlei abwegige Versuche exegetisch unbefriedigend bleiben, sind die Genauigkeit der Schilderung, die Berufung auf die persischen Annalen (2, 23; 6, 1; 10, 2), die Existenz des Purimfestes u. a. immer noch am besten verständlich, wenn man Est als Geschichte anerkennt. Was darin über Persien gesagt wird, paßt zu Zeit und Ort der Begebnisse, wie die französischen Ausgrabungen in Susa bis jetzt ergeben haben[6].

---

[1] Vgl. Wildeboer (s. o. S. 186) 170.

[2] J. Oppert (Sogdianus, König der Perser [ZA 16, 1—14]) sucht die Namen im Altpersischen; das würde nach der Anlage der Erzählung am nächsten liegen.

[3] = MAŠ-TI; vgl. J. D. Prince, Note on Vashti (JbL 33, 87—90). — G. Hüsing, Der elamische Gott Memnon (MvaG 21), Lp. 1916, 1, 35—38: = Aman des Est-Buches. Sonst hält man Aman für Ḥuman. Eine Durchführung dieser Auffassung s. bei Schrader (s. o. S. 12) [3]516 ff. (auf Grund der Angaben von P. Jensen).

[4] So P. Haupt, Purim (Beitr. z. assyr. u. sem. Sprachwissenschaft 6, 2), Lp. 1906, der ein Frühlingsfest mit dem Feste babylonischer und elamitischer Gottheiten vermischt sein läßt; vgl. auch Holzhey (s. o. S. 9[1]) 107. — Dagegen Gunkel (s. o. S. 191[5]) und besonders Jampel (s. o. S. 192[1]).

[5] Die Namen im Buche Esther (ThQ 72, 209—264); Kommentar (s. o. S. 186) XXXIV ff. Scholz gesteht aber, daß am 𝔐 der nichtgeschichtliche Charakter von Est sehr schwer erkennbar sei.

[6] Vgl. Gunkel, Das Königsschloß in Susa (s. o. S. 191[5]); HDB 1, 775[b].

12. Das erste und das zweite Buch der Makkabäer.

§ 74. Name. Literatur.

275. Μακκαβαίων α', β' (τὰ Μακκαβαικά [Origenes, In Ps 1, bei Eusebius, Hist. eccles. 6, 25, 2]), Liber primus, secundus Machabaeorum (1, 2 Makk).

Der Name stammt von Judas dem Makkabäer (ὁ Μακκαβαῖος 1 Makk 2, 4 66; sprachlich am besten von מַקָּבָא «der Hammer» abzuleiten [1]) und ging von ihm auf seine Brüder, die Söhne des Mattatias, welche die Juden in ihren Kämpfen mit den Syrern anführten, über, weiterhin auf das ganze priesterliche Fürstengeschlecht, das vom Beginn der Freiheitskämpfe an bis zur Dynastie des Herodes (37 v. Chr.) an der Spitze des jüdischen Volkes stand [2]. Von den Kampfgenossen jener Zeit übertrug man den Namen auf die Martyrer, welche durch Leiden und Tod nicht minder heldenmütig für die väterliche Religion stritten (vgl. Eleazar, die makkabäischen Brüder 2 Makk 6; 7; 4 Makk). 3 Makk verdankt seinen Titel einer weiteren Ausdehnung des Namens, mit dem man auch die Martyrer vor den Makkabäerkämpfen zur Zeit des Ptolemäus IV. Philopator (221—204) auszeichnete [3].

276. Nach Origenes (s. o. Nr. 275) hieß 1 Makk σαρβηθ σαβαναιελ, das als Umschrift am genauesten der Vorlage: שַׂר בֵּית שֶׁבְּנֵי חַיִל «Fürst des Hauses derer, welche Söhne der Kraft sind», entsprechen würde [4]. 2 Makk wird von Eusebius (Praep. ev. 8, 9 [M^g 21, 635]) und Hieronymus (Prol. gal.) zum ersten Male ausdrücklich [5] erwähnt.

---

[1] F. Perles, The name Μακκαβαῖος (JqR N. S. 17, 404 f.). — Andere führen den Namen auf מַכְּבִּי (vgl. «Machabaei» der 𝔙; S. J. Curtiss, The name Maccabee, Lp. 1876), «der Auslöscher» (vgl. Is 43, 17), zurück oder deuten ihn als Akrostichon (z. B. מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יהוה Ex 15, 11).

[2] Auch «Hasmonäer» genannt, von חשמון, den man aus Ἀσαμωναῖος, dem Urgroßvater des Mattatias (Josephus, Ant. 12, 6, 1), als Stammvater des Geschlechtes erschloß. Andere erklären diesen Dynastienamen aus Ps 68 (67), 32: חַשְׁמַנִּים, das aber wohl in דשבנים zu verbessern ist (vgl. F. Wutz, Die Psalmen textkritisch untersucht, München 1925, z. St.).

[3] Cornely (s. o. S. 3[2]) 1, 206 meint, daß nur die Stellung nach 1 und 2 Makk in den Hss zur Bezeichnung 3 Makk geführt habe.

[4] So Böhmer, Sarbeth Sabanaiel (StKr 76, 332—338). — Andere Rückübertragungen vgl. bei S. Sachs, Le titre du livre des Macchabées (REj 26, 161—166); A. Schulte, Der hebräische Titel des ersten Makkabäerbuches (BZ 7, 254).

[5] Hippolyt (zu Dn 4 [vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 196]) und Origenes (Comm. in ep. ad Rom. 8 lib. 8, c. 1 [M^g 14, 1158]) nennen ein «erstes» Makkabäerbuch.

Im Unterschied von 1 und 2 Sm, 1 und 2 Chr, 1 und 2 Ezr ist 2 Makk nicht die Fortsetzung von 1 Makk, sondern 2 Makk greift geschichtlich über 1 Makk zurück, und 1 Makk reicht weiter als 2 Makk; beide unterscheiden sich außerdem nach Ursprache und religiöser Eigenart.

277. H. J. Elhorst, Die beiden Makkabäerbücher und die Vorgeschichte des jüdischen Freiheitskrieges (VB 2, 367—394). W. Grimm, Das erste, zweite, dritte und vierte Makkabäerbuch (KeH zu den Apokryphen [s. o. S. 12] 3 u. 4), Lp. 1853/57. *C. Gutberlet, Das erste Buch der Machabäer (AtAbh 8, 3/4), Mstr. i. W. 1920; Ders., Das zweite Buch der Machabäer (AtAbh 10, 3/4), ebd. 1927. A. Kamphausen, Das zweite Buch der Makkabäer (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 81—119). E. Kautzsch, Das erste Buch der Makkabäer (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 24—81). J. Knabenbauer S. J., Commentarius in duos libros Macchabaeorum (CSs), P. 1907. Kugler (s. o. S. 93[2]) 301—344: VI. Zur Geschichte und Chronologie der Seleukiden und Parther, insbesondere nach neuen keilinschriftlichen Quellen; 345—414: Chronologische und historische Beziehungen zwischen den beiden Makkabäerbüchern. R. Laqueur, Kritische Untersuchungen zum 2. Makkabäerbuch, Straßburg 1904. J. Moffatt, The second book of Maccabees (Charles [s. o. S. 12] 1, 125—154). B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zur Geschichte der makkabäischen Erhebung, B. 1900. W. O. E. Oesterley, The first book of Maccabees (Charles [s. o. S. 12] 1, 59—124). B. Risberg, Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern (Beitr. z. Religionswiss. 2 [Stockholm 1915/18] 1, 6 bis 31). D. M. Sluys, De Maccabaeorum libris I et II quaestiones, Diss., Amsterdam 1904. *H. Weiß, Judas Makkabäus. Ein Lebensbild aus den letzten großen Tagen des israel. Volkes, Frb. i. Br. 1897. J. Wellhausen, Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuches im Verhältnis zum ersten (Nachr. v. d. k. GdW zu Gött., philol.-hist. Kl. 1905, 2, 117—163). H. Willrich, Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur, Gött. 1900. Zöckler (KK A 9 [s. o. S. 11], 27—139).

§ 75. Inhalt der beiden Makkabäerbücher[1].

278. Sie schildern die Befreiungskämpfe des jüdischen Volkes gegen Angriffe der Seleukiden[2] auf die ererbte Religion. 1 Makk

---

[1] Die einzelnen Ereignisse werden im Folgenden in chronologischer Reihenfolge synoptisch zusammengestellt, wobei in gemeinsamen Abschnitten der Inhalt von 1 Makk nach links, der von 2 Makk nach rechts gerückt wird. Eigengut von 2 Makk wird kursiv, gemeinsame Berichte durchschossen gedruckt; Stücke, welche außerhalb der chronologischen Reihenfolge stehen, werden durch kursiven Druck der Zitate kenntlich gemacht.

[2] Nachdem das persische Weltreich durch Alexander d. Gr. gestürzt war (333 v. Chr.), gewannen nach dessen Tode (323 v. Chr.) von den vier sog. Diadochenreichen das syrische unter den Seleukiden (von 312 v. Chr. an — Beginn der Seleukidenära, nach der in Makk gerechnet wird, und zwar

schildert einen Zeitraum von 40 Jahren (175—135 v. Chr.). 2 Makk greift über den zeitlichen Einsatz von 1 Makk hinaus noch auf das Ende der Regierung des Seleukos IV. Philopator zurück (176 v. Chr.), endigt aber bereits mit dem Tode des Nikanor (161 v. Chr.), so daß es nur 15 Jahre (176—161 v. Chr.) umfaßt. Zum größeren Teil deckt sich der Inhalt beider Bücher (1 Makk 1, 10—7, 50 || 2 Makk 4, 7—15, 36).

I. **Verfolgung der Juden durch die Syrer** (1 Makk 1,1—2,70 — 2 Makk 1, 1—7, 42).

1 Makk **2 Makk**

Brief der Juden Palästinas an die Brüder in Ägypten, worin sie zur Feier des Laubhütten- bzw. Tempelweihfestes einladen (124 v. Chr.) (1, 1—9). — *Ein zweiter Brief von den gleichen Absendern an die gleichen Empfänger schildert, wie Nehemias das heilige Feuer gewann und Bücher sammelte, und ladet zum Feste der Tempelreinigung am 25. Kislev (Dez.) ein* (um 162 v. Chr.) (1, 10—2, 18)[1]. — *Der Verfasser gibt an, daß sein Werk einen Auszug aus den fünf Büchern des Jason von Kyrene über diese Zeit darstelle* (2, 19—32).

Tempelentweihung und Strafe des Heliodor im letzten Jahre des Seleukos IV. (187—175) (3, 1—40).

Das Alexanderreich zerfällt in die Diadochenreiche (1, 1—9).

Der Hohepriester Onias fühlt sich durch seine Gegner bedroht (4, 1—6).

Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) übernimmt die Regierung des Syrerreiches (1, 10 || 4, 7ᵃ).

Jason erschleicht sich das Hohenpriesteramt (4, 7ᵇ—10ᵃ).

Im Judentum bildet sich eine heidenfreundliche Partei (1, 11—15 || 4, 10ᵇ—22).

Menelaos verdrängt den Jason aus dem Hohepriesteramt, ermordet den Onias und verübt weitere Schandtaten (4, 23—50).

Antiochus zieht gegen Ägypten in den Krieg (1, 16—19 || 5, 1).

Erscheinungen und Vorzeichen in Jerusalem. Jason überfällt Jerusalem, muß aber flüchten und kommt um (5, 2—10).

Antiochus fällt im Judenlande und in Jerusalem ein, plündert den Tempel, mordet und lästert und kehrt heim (1, 20—28 || 5, 11—21). Nach zwei Jahren wiederholt ein Ober-

---

rechnet, wie Kugler [s. o. S. 93²] 352 meint, 1 Makk das Jahr vom 1. Nisan [März—April], 2 Makk vom 1. Tišri [Okt.] ab) und das ägyptische unter den Ptolemäern (von 323 v. Chr. ab) abwechselnd maßgebenden Einfluß auf Volk und Land der Juden.

[1] Vgl. H. Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1, 1—2, 18) (BSt 8, 4), Frb. i. Br. 1904; C. Torrey, Die Briefe 2 Makk 1, 1 bis 2, 18 (ZatW 20, 225—242).

1 Makk **2 Makk**

steuereinnehmer (*Apollonius* 2 Makk 5, 24) die Plünderung und besetzt die Stadt Davids (1, 29—40 || 5, 22—26).

Judas der Makkabäer flieht in die Wüste (5, 27; vgl. 1 Makk 2, 28).

Antiochus will seine Völker religiös verschmelzen und verfolgt deshalb die jüdische Religion und ihre Anhänger grausam (1, 41—64 || 6, 1—11).

Mahnung zur Standhaftigkeit. Der alte Schriftgelehrte Eleazar wird gemartert, weil er sich weigert, verbotenes Fleisch zu essen; ebenso die makkabäische Mutter mit ihren sieben Söhnen (6, 12—7, 42[1]; vgl. 1 Makk 1, 62 f.).

Der Priester Mattatias mit seinen Söhnen trauert, weigert sich, zu opfern, tötet einen opferwilligen Juden und flieht ins Gebirge; viele folgen ihm (2, 1—30; vgl. 2 Makk 5, 27). Die Flüchtlinge weigern sich, am Sabbat feindliche Angriffe abzuwehren, und gehen zu Grunde. Mattatias beschließt, auch am Sabbat sich zu wehren (2, 31—41). Die Frommen (Asidäer) sammeln sich und besiegen die Heiden (2, 42—44). Mattatias führt mit seinen Söhnen das Gesetz gewaltsam durch. Er ermahnt seine Söhne, bestimmt Judas als Führer und stirbt (2, 45—70).

279. II. **Die Kämpfe der Makkabäer unter Führung des Judas** (1 Makk 3, 1—9, 22 — 2 Makk 8, 1—15, 39 [166—161 v. Chr.]).

Judas wird wegen seiner erfolgreichen Kämpfe gepriesen (3, 1—9 || 8, 1—7).

Er besiegt den Apollonius und Seron mit ihren gewaltigen syrischen Heeren (3, 10—26). Antiochus beauftragt Lysias mit der Bestrafung der Juden und zieht nach Persien, um Mittel für die Kriegsführung zu erhalten (3, 27—37).

Lysias (*Philippus* 2 Makk 8, 8; vgl. 5, 22) entsendet Ptolemäus, Nikanor und Gorgias gegen die Juden (3, 38—41 || 8, 8—9). Judas bereitet den Kampf vor (3, 42—60; vgl. *8, 12—20*). Judas besiegt

den Gorgias (4, 1—25),

den Nikanor, Timotheus und Bakchides (8, 10—36).

Antiochus in Persien hört von dieser Niederlage und eilt heim, um an den Juden Rache zu nehmen; er verunglückt, bereut und stirbt (9, 1—29 || *1 Makk 6, 1—17*).

Lysias zieht gegen die Juden, wird von Judas besiegt und rüstet zu einem neuen Zuge (4, 26—35).

Judas und seine Brüder ziehen nach Jerusalem, reinigen und weihen den Tempel, befestigen Sion und Betsura (165 v. Chr.) (4, 36—61 || 10, 1—9).

---

[1] 7, 28 ist eine wichtige Beweisstelle für die Schöpfung aus nichts.

1 Makk | **2 Makk**

Antiochus V. Eupator übernimmt die Regierung (164 v. Chr.) und ernennt Lysias zum Reichsverweser (10, 10—13; vgl. *1 Makk 6, 14—17*).

Judas besiegt (*Gorgias* [2 Makk 10, 14; vgl. 1 Makk 4, 1 ff.] *und*) die Idumäer, die Ammoniter (> 2 Makk) und Timotheus (5, 1 bis 54 || 10, 14—38).

Andere ehrgeizige Führer jüdischer Kämpfer werden bei Jamnia von Gorgias geschlagen (5, 55—64). Judas besiegt die Idumäer und Philister (5, 65—68). Antiochus IV. Epiphanes erleidet in Persien Mißgeschick und erfährt die Niederlage des Lysias und die Reinigung des Tempels und seine Befestigung (= Sion 1 Makk 4, 60) und die Betsuras (6, 1—7; vgl. *2 Makk 9, 1—3*). Er wird infolge dieser Nachricht krank, bereut, setzt Philippus als Reichsverweser für seinen Sohn Antiochus ein und stirbt (6, 8—16; vgl. *2 Makk 9, 1—29*). Lysias setzt Antiochus V. Eupator als König ein (6, 17; vgl. *2 Makk 10, 10—13*). Judas belagert die Festung in Jerusalem; abtrünnige Juden rufen die Syrer dagegen zu Hilfe (6, 18—27).

Infolgedessen (*ganz kurze Zeit nach Judas' Sieg über Timotheus* 2 Makk 11, 1; vgl. 10, 14—38 || 1 Makk 5, 1—54) kämpft der König (*Lysias* 2 Makk 11, 1) gegen Judas (6, 28—54 || 11, 1—5).

Judas besiegt den Lysias (11, 6—12).

Lysias hört, daß der Reichsverweser Philippus zurückgekehrt sei; er erkennt das Ungünstige seiner Lage (1 Makk 6, 55 f.; *Lysias sieht die Unbezwingbarkeit der Juden ein* 2 Makk 11, 13) und bringt einen Friedensvertrag mit den Juden zustande (6, 55—62 || 11, 13—15).

Brief des Lysias an das Volk der Juden (11, 16—21). *Brief des Königs an Lysias* (11, 22—26). *Brief des Königs an das Volk der Juden* (11, 27—33). *Brief der Römer an die Juden mit dem Angebot, sie beim König zu unterstützen* (11, 34—38).

Der König kehrt heim und entreißt Philippus seine Hauptstadt (6, 63).

Lysias zieht zum König, die Juden kehren heim (12, 1). *Timotheus und Apollonius, die dortigen Befehlshaber, beunruhigen die Juden weiter* (12, 2). *Die Einwohner von Joppe und Jamnia töten hinterlistig die dortigen Juden; Judas rächt seine Volksgenossen* (12, 3—9). *Judas kämpft gegen Thimotheus, den er nach seiner Niederlage freiläßt, und gegen Gorgias, der ebenfalls unterliegt* (12, 10—37). *Für Juden, die wegen Verletzung des Gesetzes gefallen waren, läßt Judas opfern, um ihre Sünden zu sühnen* (12, 38—45)[1].

---

[1] 2 Makk 12, 43 45 enthalten ein Zeugnis über die Fürbitte für die Verstorbenen.

1 Makk	2 Makk
	Im Jahre 149 (= 163 v. Chr.) zogen Antiochus *und Lysias* gegen Judas; *Menelaus, der sich ihnen anschloß, wird grausam getötet* (13, 1—9; vgl. *1 Makk 6, 28—54* [13, 3—8 > 1 Makk]). *Judas besiegt die Syrer* (13, 10—22). Die Empörung des Reichsverwesers Philippus zwingt *den König* zum Abschluß eines Friedensvertrages mit den Juden (13, 23—26ᵃ; vgl. *1 Makk 6, 55—62*). Der König kehrt heim (13, 26ᵇ; vgl. *1 Makk 6, 63*)[1].

Demetrius I. Soter (162—150) kehrt aus Rom zurück, tötet Antiochus und Lysias und wird König (7, 1—4 ‖ 14, 1 f.).

Alkimus (*ehemaliger Hoherpriester* 2 Makk 14, 3), der Hoherpriester werden wollte, hetzt Demetrius gegen die Juden auf (7, 5—7 ‖ 14, 3—11).

Demetrius schickt den Bakchides, der mit Hinterlist und Gewalt den Alkimus im Lande einsetzt (7, 8—22). Judas tritt ihm entgegen, und Alkimus klagt neuerdings beim König (7, 23—25).

Nikanor wird gegen Judas geschickt (7, 26 ‖ 14, 12—14).

Nikanor trifft mit Judas ein friedliches Abkommen. Alkimus veranlaßt den König, daß er dieses Abkommen zunichte macht (14, 15—27).

Nikanor sucht sich mit Hinterlist des Judas zu bemächtigen und fordert unter Drohungen seine Auslieferung (7, 27—38 ‖ 14, 28—36).

Razias, einer der Ältesten der Juden, wird von Nikanor überfallen und stirbt den Heldentod (14, 37—46).

Nikanor wird von Judas besiegt und fällt. Dieser Tag, der 13. Adar (März), *der Tag vor dem Mardochäustag,* wird als Festtag eingesetzt (7, 39—50 ‖ 15, 1—36 [𝔙 37]).

Schluß zu 2 Makk (15, 37—39 [𝔙 38—40]).

Judas schließt ein Bündnis mit den Römern (8, 1—32). Er fällt im Kampfe gegen Bakchides (9, 1—22).

280. III. Kämpfe unter Führung Jonatans, des Bruders des Judas (1 Makk 9, 23—12, 53 [161—143 v. Chr.]).

Jonatans Wahl, Überfall eines friedlichen Haufens, Sieg über Bakchides (9, 23—49). Tod des Alkimus; Bakchides kehrt zum König zurück; das Land hat Ruhe (9, 50—57). Eine neue Niederlage des Bakchides führt zum Friedensschluß zwischen ihm und Jonatan (9, 58—73). Alexander Balas macht Demetrius I. Ägypten streitig (153 v. Chr.); Jonatan, den beide gewinnen wollen, schließt sich Alexander an. Demetrius fällt in der Schlacht. Alexander Balas folgt ihm (152—145 v. Chr.) und ehrt und erhöht Jonatan (10, 1—66). Demetrius II., Sohn Demetrius' I., empört sich gegen Alexander; sein Feldherr Apollonius wird

---

[1] 2 Makk 12, 1—13, 26 ‖ 2 Makk 11, 13—38.

von Jonatan geschlagen (10, 67—89). Ptolemäus VI. von Ägypten wendet sich gegen Alexander und besiegt ihn; Alexander fällt. Nach dem Tode des Ptolemäus VI. (146) gewinnt Demetrius II. sein Land zurück (11, 1—19). Mit Demetrius II. (146—140 und 130—126 v. Chr.) verbündet sich Jonatan (11, 20—37) und steht ihm bei in seinem Kampf gegen dessen eigenes Volk, das sich unter Führung des Tryphon gegen ihn erhob (11, 38—52). Demetrius II. erfüllt die Versprechungen nicht, die er Jonatan gemacht; dieser schließt sich darum dessen Gegenkönig Antiochus VI. (144—143 v. Chr.) an und schlägt die Truppen und Anhänger des Demetrius II. (11, 53—74). Jonatan erneuert das Bündnis mit den Römern und schließt außerdem eines mit den Spartanern (12, 1—23). Nach einem letzten Kampf mit den Scharen Demetrius' II. fällt Jonatan einem Verrat des Tryphon zum Opfer (12, 24—53).

281. IV. **Ereignisse unter Simon als Führer und Hohempriester** (1 Makk 13, 1—16, 24 [143—135 v. Chr.]).

Simon kann wegen der Treulosigkeit des Tryphon den gefangenen Jonatan vom Tode nicht befreien (13, 1—24). Ein großes Grabmal wird errichtet, Friede mit Demetrius II. geschlossen; die Herrschaft Simons ist befestigt (13, 25—53). Das Judenvolk wird unter Simon groß, es ehrt ihn (14, 1—49). Antiochus VII. Sidetes (139—130 v. Chr.) ist zuerst Freund und wird dann Feind des Simon. Dieser besiegt den Feldherrn Kendebäus, den Antiochus VII. gegen ihn sandte (15, 1 bis 16, 10). Simon wird ermordet; sein Sohn Johannes Hyrkanus I. (135—104 v. Chr.) wird Hoherpriester an seiner Statt. Für dessen Geschichte wird auf das Tagebuch seines Hohenpriestertums verwiesen (16, 11—24)[1].

§ 76. Der Text von 1 Makk.

282. 1 Makk ist nur griechisch erhalten[2] und in dieser Sprachgestalt wohl schon von Josephus benützt (93 n. Chr.)[3], war aber ehedem in hebräischer (bzw. aramäischer[4]) Sprache verfaßt worden.

---

[1] Hyrkanus' I. Nachfolger Aristobulus I. (104—103 v. Chr.) nimmt zum Hohenpriestertum noch den Königstitel an. Es folgt ihm als König sein Bruder Alexander Jannäus (103—76 v. Chr.). Dem folgen seine Witwe Alexandra (76—67 v. Chr.), Aristobulus II. (67—63 v. Chr.), Hyrkanus II. (63 bis 40 v. Chr.), Antigonus (40—37 v. Chr.), Herodes der Große, der Idumäer (37 v. Chr. bis 4 n. Chr.), der Mariamme aus dem Makkabäergeschlecht zur Gemahlin hatte.

[2] D. de Bruyne O. S. B., Le texte grec des deux premiers livres des Machabées (Rb 31, 31—54).

[3] Manche meinen, daß sich Ant. 12, 6, 2 und an andern Stellen eine Benützung des hebräischen Textes verrate. Vgl. dazu Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 195 f.

[4] Oesterley (s. o. S. 195) 1, 61 glaubt ein hebräisches Original annehmen zu dürfen.

Das bezeugt der hebräische Titel bei Origenes (s. o. S. 194) und der Prol. gal. des Hieronymus[1]. Hebraismen bzw. Semitismen bestätigen die geschichtlichen Nachrichten[2]. Auch manche Versehen führen auf eine semitische Vorlage[3]. Doch beherrschte sonst der Übersetzer die griechische Sprache gut. Entlehnungen aus 𝕲 können gegen semitische Ursprache nicht geltend gemacht werden[4]. Wenn Josephus den griechischen Text benützt hat, so schließt das den Bestand eines semitischen Urtextes nicht aus.

283. Der hebräische Text von 1 Makk, den D. Chwolson 1895 in der Pariser Nationalbibliothek (Hebr. Fonds Nr. 326, f. 101—110) fand und in «Meḳiṣe Nirdanim» als Urtext veröffentlichte[5], ist aus der 𝔙 rückübersetzt[6].

In den 𝔙-Ausgaben steht von 1 Makk die vorhieronymianische 𝔏[7].

[1] Die Bemerkung: «Machabaeorum primum librum hebraicum reperi», ist mehr als eine bloße Folgerung, die Hieronymus etwa aus dem Buchtitel bei Origenes hätte ziehen können.

[2] Z. B. γίγνεσθαι εἰς φόρον (1, 4) «tributpflichtig werden», הָיָה לָמַס; ἑτοιμάζειν τὴν βασιλείαν (1, 16 — הֵכִין); βιβλία (1, 44) «Brief», סְפָרִים; ναὸς αὐτῆς ὡς ἀνὴρ ἄδοξος (2, 8 — בֵּיתָהּ כְּאִישׁ נִבְזֶה); ἰσχυροὶ δυνάμει (2, 42 — גִּבּוֹרֵי חַיִל); κέρας «Macht» (2, 48 — קֶרֶן); μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα (5, 37 — אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). — Vgl. P. Joüon S. J., Quelques hébraïsmes de syntaxe dans le 1er livre des Maccabées (Bb 3, 204—206).

[3] Z. B. ἐν τῷ ἐλέῳ αὐτοῦ (2, 57 — בְּחַסְדּוֹ); πληροῦντος st. λαλοῦντος (4, 19 — מלל und מלא wurden verwechselt); ἀρχαί «Heereszüge» (5, 33 — רָאשִׁים).

[4] Z. B. βδέλυγμα ἐρημώσεως 1, 54 stammt aus 𝕲Θ Dn 9, 27.

[5] Auch A. Schweizer (Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom ersten Machabäerbuch, B. 1901) und P. Vetter (Ein hebräischer Text zum ersten Makkabäerbuche [ThQ 83, 600—605]) hielten ihn für echt. — Dagegen E. Nestle (ThLz 1901, Nr. 22, 605); T. Nöldeke (Lit. Centralbl. 1901, Nr. 13, 521 ff.); Schmidt (ThLz 1901, Nr. 20, 544 f.); C. C. Torrey, Schweizer's «Remains of a Hebrew text of I Maccabees» (JbL 22, 51—59).

[6] Z. B. 1, 13 ποιῆσαι τὰ δικαιώματα τῶν ἐθνῶν, (𝔙 1, 14) ut facerent iustitiam gentium, לִשְׁפֹּט אֶת־הַגּוֹיִם; 2, 64 ἰσχύσατε «seid stark», confortamini, הִתְנַחֲמוּ «seid getrost» (conforter [franz.] «trösten»; ein Hinweis auf Frankreich als Entstehungsland); 8, 3 τοῦ κατακρατῆσαι «sich der Metallschätze des Landes bemächtigen», redegerunt in potestatem, הֶחֱזִירוּ «sie gaben zurück» (hat nur das «re» in redigere wiedergegeben); 9, 5 Ἀλασα, Laisa, לַיְשָׁה; 4, 29 Βεθσούροις, Bethoron, בֵּית חוֹרוֹן; Ἕλλας 1, 1 und 8, 9, Graecia 1, 1 יָוָן, Helladam 8, 9 אלעדה.

[7] Über die verschiedenen lateinischen Texte und Hss vgl. P. Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen (Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 101 [1899], 1—83) 50.

§ 77. Zeit der Entstehung von 1 Makk.

284. Es muß eine geraume Zeit verflossen sein, seitdem Jonatan tot war (143 v. Chr.) (vgl. 13, 30 [1]). Der Verfasser kannte (16, 23 f.) schon eine geschichtliche Darstellung der Hohenpriesterschaft des Johannes Hyrkanus I., dessen Tod (104 v. Chr.) also wohl einige Zeit zurücklag [2]. Er betrachtet noch die Römer als selbstlose Freunde des Judenvolkes (Kap. 8); seit 63 v. Chr. erwiesen sich die Römer als selbstsüchtige Eroberer. Der Verfasser hätte wohl auch die Entweihung des Tempels durch Pompejus nicht unerwähnt gelassen, wenn sie schon der Vergangenheit angehört hätte. So ergeben sich die Jahre nach 104 und vor 63 v. Chr. als Zeitspanne, innerhalb deren 1 Makk entstanden ist.

§ 78. Literarische Entwicklung von 1 Makk.

285. Josephus (Ant. 12, 5—13, 7) hat zu dem, was 1 Makk über Mattatias, Judas und Jonatan berichtet, neue Züge hinzugefügt, dagegen 1 Makk 14—16 nicht verwertet. J. Destinon [3] schloß daraus, daß Josephus eine Form des Buches zur Vorlage hatte, welche einerseits einen reicheren Inhalt besaß, anderseits des Schlusses entbehrte [4]. Allein dem Josephus konnten noch andere Quellen außer 1 Makk für diese ihm nahestehende Zeit zur Hand sein (vgl. 1 Makk 9, 22). Auch für die Kürze, mit der er über Simon berichtet, lassen sich verschiedene Ursachen denken.

286. Ob die Briefe (8, 22—32; 10, 18—20; 10, 25—45; 11, 30—37; [11, 57]; 12, 6—18; 12, 20—23; 13, 36—40; 14, 20—22; 15, 2—9; 15, 16—21) einer eigenen Sammlung entnommen sind [5], oder ob sie der Verfasser mühsam einzeln zusammensuchen mußte, läßt sich nicht feststellen.

---

[1] Als terminus ad quem läßt sich diese Stelle nicht verwerten, weil Hieronymus und Eusebius (Eusebius' Onomastikon der biblischen Ortsnamen, hrsg. von E. Klostermann, Lp. 1904, 132/33) bezeugen, daß Jonatans Grabmal zu ihrer Zeit (4.—5. Jahrh. n. Chr.) noch bestand.

[2] Manche schließen aus 16, 23 f., daß Johannes noch am Leben gewesen sei (so Zöckler [s. o. S. 195] 30).

[3] Die Quellen des Flavius Josephus. I. Die Quellen der Archäologie Buch XII—XVII, Kiel 1882.

[4] Auch Schürer (s. o. S. 163 [3]) 3 [4], 196 hält es für möglich, daß 1 Makk 14—16 Josephus nicht vorlag; ebenso Kautzsch (s. o. S. 195) 1, 29.

[5] So Zöckler (s. o. S. 195) 31.

§ 79. Religiöse Eigenart und geschichtliche Glaubwürdigkeit von 1 Makk.

287. 1 Makk hat den Gebrauch des Gottesnamens absichtlich vermieden[1]; denn an keiner Stelle ist er unbestritten überliefert[2]. Trotzdem war der Verfasser ein frommer und gesetzestreuer Jude.

288. Die schlichte und sachliche Art, in der 1 Makk über die Vorgänge berichtet, macht den Eindruck höchster Glaubwürdigkeit. Doch werden gegen die Zuverlässigkeit einzelner Angaben von manchen Exegeten Einwände erhoben.

Unter anderem werden 1, 6 (Verteilung der Länder durch Alexander), 8, 1—16 (Staat und Staatsverwaltung der Römer), 12, 6 21 (Stammesverwandtschaft zwischen Juden und Spartanern — vgl. 2 Makk 5, 9) für ungenau und unrichtig erklärt. Besondere Schwierigkeiten erstehen den katholischen Exegeten daraus, daß 1 und 2 Makk über dieselben Ereignisse nicht dasselbe zu berichten scheinen.

289. Da der Verfasser der Zeit, über die er berichtet, nahesteht, sich auf schriftliche Quellen stützt (9, 22) und besonders die Briefe im genauen Wortlaut anführt, so spricht das für geschichtlich-menschliche Glaubwürdigkeit[3].

Auf katholischer Seite wies man schon früher darauf hin, daß der Verfasser sich unbeschadet der Inspiration auf den Standpunkt seiner Zeit stellen und den damals herrschenden Anschauungen sich anpassen konnte[4]. Die Schwierigkeiten zu lösen, welche gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit einzelner Angaben zu sprechen scheinen, ist Aufgabe der Einzelexegese.

---

[1] Diese Erscheinung wird mit der herrschenden Scheu der späteren Zeit, den Gottesnamen auszusprechen, begründet oder darauf zurückgeführt, daß das Buch ähnlich wie Est (s. o. S. 189) zum Gebrauch an einem ausgelassenen Freudenfest bestimmt war.

[2] Vgl. 3, 18 (θεός, nicht bei 𝔊^A); 5, 68 (von Götzen). Auch κύριος ist 4, 24; 7, 37 41 nicht bei allen Zeugen zu finden. Dafür wird «der Himmel» gebraucht. 2 Makk verwendet θεός 54mal, κύριος 92mal (etwas anders Höpfl [s. o. S. 9] 2², 159 f.).

[3] O. Roth, Rom und die Hasmonäer. Untersuchungen zu den jüdisch-römischen Urkunden im ersten Makkabäerbuch und in Josephus' jüdische Altertümer IV (BWAT 17), Lp. 1914.

[4] So schon Cornely (s. o. S. 3²) 2, 1², 469 f., der sich auf Hieronymus, In Ier. 28, 10 (M¹ 24, 888) beruft; Knabenbauer (s. o. S. 195) 19 f.; vgl. dagegen Ders., Zur Abwehr (Stimmen aus Maria-Laach 75, 351 f.) und dazu Huvelin (s. o. S. 78¹). Die Hieronymus-Enzyklika lehnt diesen Standpunkt und besonders die Berufung auf die Stelle des Hieronymus ab (vgl. P. Haeuser, Die

§ 80. Der Text von 2 Makk.

290. Schon Hieronymus stellte als Ursprache des Buches das Griechische fest: «Secundus (sc. liber Machabaeorum) graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest» (Prol. gal.).

Häufig begegnet man der Gepflogenheit, gleiche, gleichklingende und gegensätzliche Worte zusammenzustellen, was einem Übersetzer schwerlich so hätte gelingen können[1]. Stets kommt die ursprünglich griechische Namensform Ἱεροσόλυμα (1 Makk Ἰερουσαλήμ) vor. Hebraismen kann man nur spärlich finden; bei einem hellenistischen Juden sind sie hinreichend erklärlich. Da die beiden Briefe am Anfang mit dem Buche nicht verarbeitet sind, konnte man bei ihnen die Frage nach der Ursprache anders beantworten als beim Hauptteil von 2 Makk[2]. Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß auch die Briefe an die ägyptischen Juden, die hellenisiert worden waren, in griechischer Sprache abgefaßt wurden. Ein Gegenbeweis durch Hebraismen ist um so weniger entscheidend, als zweimal die griechische Namensform Ἱεροσόλυμα je am Anfang der beiden Briefe steht[3].

291. In den 𝔙-Ausgaben ist wie bei 1 Makk die unkorrigierte vorhieronymianische 𝔏 aufgenommen worden. Außer dem 𝔙-Text gibt es noch abweichende lateinische Textformen von 2 Makk[4].

§ 81. Das Werk des Jason von Kyrene.

292. Von den «fünf Büchern» des Jason, aus denen 2 Makk ein Auszug (ἐπιτομή 2, 28; vgl. 2, 23) ist, wissen wir nur durch unser

---

Hieronymusenzyklika «Spiritus Paraclitus» vom 15. September 1920. Ein päpstliches Mahnwort an alle Bibelfreunde, Regensburg 1921, 38 f.).

[1] 4, 18 ἄγειν ἀγῶνα, 4, 22 παραδεχθεὶς... εἰσεδέχθη, 4, 34 δεξιασθεὶς... δεξιάν, 5, 3 βελῶν βολάς, 5, 9 ἀποξενώσας... ξένης, 12, 22 ἄλλος ἀλλαχῇ, 14, 28 δυσφόρως φέρειν, 15, 37 αὐτὸς αὐτόθι — 5, 6 εὐημερίαν δυσημερίαν, 6, 29 εὐμένειαν δυσμένειαν.

[2] Für beide Briefe, für den ersten allein und für den zweiten allein, ist hebräische Ursprache angenommen worden; vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 1[2], 455 457[1].

[3] Vgl. Herkenne (s. o. S. 196[1]) 21 f.

[4] Vgl. Corssen (s. o. S. 201[7]) 50; De Bruyne (s. o. S. 200[2]); G. Mercati, Frammenti Urbinati di un' antica versione latina del libro II de' Maccabei editi ed illustrati (Rb 11, 184—211) (enthält 2 Makk 4, 39—44 46—5, 14; 10, 12 — 11, 1); W. Molsdorf, Fragment einer altlateinischen Bibelübersetzung in der Königlichen und Universitäts-Bibliothek zu Breslau (ZatW 24, 240—250) (enthält 2 Makk 3, 13 — 4, 4; 4, 10—14).

Buch. Daß diese Angabe nicht nur vorgegebener Schein [1], sondern Wirklichkeit ist, wird festzuhalten sein.

Der Verfasser weiß in Syrien besser Bescheid als in Palästina; das wird darin begründet sein, daß er, wie auch die Benennung nach dem Herkunftslande nahelegt, nicht mehr im afrikanischen Kyrene weilte, als er sein Werk schrieb. Aus den Einzelheiten, die er zu berichten vermag, ergibt sich, daß er der Zeit nahestand, die er schildert [2]. Da er Judas' Tod (161 v. Chr.) nicht erwähnt und gesagt wird, die heilige Stadt sei immer in den Händen der Juden geblieben [3] — sie ging nach Judas' Tod wieder verloren —, so wird Jasons Werk vor 161 v. Chr. niedergeschrieben sein. Seiner Herkunft entsprechend wird der Verfasser sich des Griechischen bedient haben, man müßte denn annehmen, daß der Epitomator die Spuren einer semitischen Vorlage vollkommen auszumerzen verstand.

§ 82. Entstehungszeit von 2 Makk.

293. Als Auszug aus Jasons Werk muß 2 Makk einige Zeit nach 162 v. Chr. verfaßt sein. Da das Buch geschichtlich weiter zurückreicht als 1 Makk, trotzdem aber im Kanon hernach steht, wird es später als 1 Makk kanonisiert und damit naturgemäß später als dieses entstanden sein, also wohl nicht vor 104 v. Chr. [4] Da derlei Erwägungen etwas Unsicheres an sich haben, kann als sicherer terminus a quo nur die Zeit nach 162 v. Chr. in Frage kommen. Ein ebenso sicherer terminus ad quem ist 70 n. Chr., weil Tempel und Tempelkult noch bestehen. Man darf aber noch etwas weiter zurückgehen, da 4 Makk von 2 Makk abhängig und auch ersteres noch vor 70 n. Chr. entstanden. Dazu stimmt, daß wahrscheinlich auch der vor 70 n. Chr. verfaßte Hebr in dem ἐτυμπανίσθησαν (11, 35) einer Erinnerung an

---

[1] So W. H. Kosters, De polemiek van het tweede boek der Makkabëers (Theol. Tijdschr. 12 [1878], 491—558; vgl. Kamphausen [s. o. S. 195] 1, 81; Moffatt [s. o. S. 195] 1, 125).

[2] Ihn mit Jason, Mitglied der Gesandtschaft, die Judas nach Rom schickte (1 Makk 8, 17), zusammenzustellen (vgl. Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 1 [2], 456) oder mit einem Jason von Kyrene, der in einem Tempel Tutmosis' III. eingeschrieben ist (wohl schon im 3. Jahrh. v. Chr. — so Sayce in Revue des études grecques 7 [1894], 297), ist bloße Vermutung. Vgl. Schürer (s. o. S. 163 [3]) 3 [4], 485.

[3] Schürer (s. o. S. 163 [3]) 3 [4], 485 nennt die Angabe ungeschichtlich und weist sie dem Epitomator zu.

[4] Kosters (s. o. Anm. 1; vgl. Moffatt [s. o. S. 195] 1, 129) findet in 2 Makk eine Polemik gegen 1 Makk. Allein anders sein ist nicht gleichbedeutend mit gegnerisch sein. — Hochfeld (Die Entstehung des Ḥanukkafestes [ZatW 22, 264—284]) betrachtet 2 Makk als Gegenschrift der Pharisäer gegen die Hasmonäer, die um 106 v. Chr. mit ersteren brachen. Vgl. Kugler (s. o. S. 93 [2]) 345 f.

2 Makk 6, 19 28 folgt. Vielleicht hat sogar schon Philo († 40 n. Chr.) bei seiner Schilderung der Tyrannen (Quod omnis probus liber § 13) das Bild vor Augen gehabt, das 2 Makk von Antiochus IV. Epiphanes entwirft[1].

162 v. Chr. bis 70 n. Chr. umschließen demzufolge die weiteste und sicherste, 100 v. Chr. und 20 n. Chr. die engste, aber immer noch mit guten Gründen vertretbare Zeitspanne, innerhalb deren 2 Makk anzusetzen sein wird.

§ 83. Literarische Eigenart und geschichtliche Glaubwürdigkeit von 2 Makk.

294. Die beiden[2] Briefe am Anfang gehören nicht zum Buche. Nichts deutet an, daß sie etwa als Begleitschreiben dem an die ägyptischen Juden übersandten Buche beigegeben gewesen wären. Manche wollen Anzeichen finden, daß dem Epitomator auch noch Quellen außerhalb des Werkes Jasons zu Gebote standen. Die eigentümliche Doppelung 2 Makk 11, 13—38 || 12, 1—13, 26[3] erinnert an die gleichen, aber dort viel umfangreicheren Erscheinungen in den sonstigen Geschichtsbüchern des AT[4].

295. Als bloßes Geschichtswerk betrachtet, ist 2 Makk hoch einzuschätzen. Der Verfasser des Quellenwerkes muß den Ereignissen nahegestanden haben. Zu 1 Makk enthält unser Buch eine Reihe wertvoller Ergänzungen. Der religiöse Hauch, der im Unterschied von 1 Makk über dem Ganzen schwebt, und die erbauliche Absicht, die das Buch unverkennbar zur Schau trägt, hat keineswegs Ungeschichtlichkeit des Inhalts zur Folge[5].

---

[1] Wäre der erste Brief am Anfang von 2 Makk ein Begleitschreiben gelegentlich der Übersendung des Buches an die ägyptischen Juden, so hätten wir 124 v. Chr. als ziemlich genaues Datum. So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 128; Kugler (s. o. S. 93[2]) 351; Niese (s. o. S. 195); dagegen Wellhausen (s. o. S. 195). Die Briefe haben tatsächlich keine derartige Verbindung mit dem Buche, das sie eröffnen.

[2] Zur Frage, ob nur ein Brief vorhanden ist oder gar drei, vgl. Moffatt (s. o. S. 195) 1, 129.

[3] Anders Wellhausen (s. o. S. 195) 140.

[4] Vgl. auch Kugler (s. o. S. 93[2]) 359 ff., der 2 Makk wie folgt ordnet: 8, 1 bis 29 34—36 30—33; 10, 1—8; 9, 1—29; 10, 9 f.

[5] Die neuzeitliche kritische Schule gibt abwechselnd bald 1 Makk (so Kosters [s. o. S. 205[1]], Willrich [s. o. S. 195]), bald 2 Makk (so Niese [s. o. S. 195]), den Vorzug. Vgl. dazu Hochfeld (s. o. S. 205[4]) 269 ff.; Moffatt (s. o. S. 195]) 1, 125.

Wo beide Makk-Bücher dieselben Ereignisse verschieden darstellen oder sonstige Schwierigkeiten auftauchen, hat die Exegese nach geschichtlicher Methode sie auszugleichen.

296. Solche Aufgaben stellen der exegetischen Forschung u. a. der grausame Charakter Antiochus' IV. (2 Makk 7), seine monatliche Geburtstagsfeier (2 Makk 6, 7)[1], der Aufenthalt des Antiochus zur Zeit der Marter der makkabäischen Brüder (2 Makk 7, 24 und 5, 21), die Niederlage des Lysias und ihre Einreihung (vor Antiochus' Tod 1 Makk 4, 26—35, nachher 2 Makk 11, 1—12)[2], die Zeit zwischen Entweihung und Wiederweihe des Tempels (1 Makk 1, 21; 4, 52 ff. und 2 Makk 10, 3), der Tod des Antiochus IV. (1 Makk 6, 1—17 und 2 Makk 1, 11—17; 9)[3], 1 Makk 6, 55—63 im Vergleich mit 2 Makk 9, 29[4].

297. Wegen seines eigenartigen literarischen Charakters (Auszug aus einem größeren Werke) hat 2 Makk in der Geschichte der Inspirationsfrage zweimal eine Rolle gespielt.

Die sog. «inspiratio subsequens», welche L. Lessius (1554—1623) vertreten haben soll, ist in der These: «Liber aliquis (qualis forte est secundus Maccabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra», verworfen worden[5]. — In der Zeit der fortschrittlichen katholischen Exegese wollte man die Angabe, daß der Verfasser einen Auszug aus Jasons Werk liefern wolle (vgl. 2, 28 [𝔙 29]), als eine «reservatio» betrachten, daß er die Verantwortung für die Richtigkeit der geschichtlichen Angaben nicht übernehme, und infolgedessen beschränke sich die Inspiration und die Gewähr der Richtigkeit darauf, daß der Verfasser einen richtigen, zuverlässigen Auszug hergestellt habe[6].

---

[1] Vgl. J. Döller, Die Geburtstagsfeier Antiochus' IV. Epiphanes (2 Makk 6, 7) (Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Österreichs 34 [1915], 259 f.); W. Schmidt, Geburtstag im Altertum (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 7), Gießen 1908.

[2] Vgl. Kugler (s. o. S. 93[2]) 358; O. Procksch, Der Friede des Lysias vom Frühling 164 v. Chr. (ThLbl 24, 457—464 481—484).

[3] Vgl. J. Döller, Der Tod des Königs Antiochus IV. Epiphanes (I Makk 6, 1—16; II, 1, 13—19; 9) (ThprQ 68, 929—931); Kugler (s. o. S. 93[2]) 350 f. (bezieht 1, 13—16 auf Antiochus III.) 386 ff.

[4] Vgl. noch J. Hontheim S. J., Zur Chronologie der beiden Makkabäerbücher (ZkTh 43, 1—30); Kugler (s. o. S. 93[2]) 354 ff.

[5] Vgl. KL 7[2], 1848 ff.; Conc. Vatic. sess. 3, cap. 2 (D.[11] 1787).

[6] Vgl. Hummelauer (s. o. S. 51[2]) 65—68; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 131; s. außerdem o. S. 293[4].

B. Die poetischen Bücher und Lehrschriften[1].

1. Die alttestamentliche Poesie.

§ 84. Allgemeines. Literatur.

298. Dichterische Stücke finden sich in kleinerem und größerem Umfange auch in den schon behandelten Büchern des AT. Am umfangreichsten ist die Dichtung in dieser Gruppe der atl Literatur vertreten. Zahlreiche dichterische Abschnitte enthalten auch die Prophetenschriften.

299. Es gab bei den Israeliten nach den Zeugnissen ihrer Geschichte (Gn 31, 27; 2 Sm 19, 36 [𝔊 35]; Am 6, 5; 8, 10; Is 5, 12; 16, 10; 23, 16; 24, 9; Job 21, 12; Ps 69 [68], 12 f.) und den Überresten im AT (Gn 4, 23 f.; Nm 21, 17 f. 27—30; Jdc 14, 14 18; 15, 16; 1 Sm 18, 7; 2 Sm 1, 19 [𝔊 18] — 27; 3, 33 f.; Ps 45 [?]; Ct [?])[2] eine umfangreiche und vielgestaltige weltliche Poesie. Erhalten ist im AT eine überaus reiche religiöse Dichtung. In der Hauptsache ist sie Lyrik[3]. Als Analogie zum Drama kann man die sog. Chorlieder, Job und vielleicht Ct[4] bezeichnen.

300. *J. Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie systematisch dargestellt, Pad. 1899. *J. Ecker, Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter (Psalterium Gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebräischen Textes mit einer Einleitung in die hebr.-griech.-latein. Psalmen und dem Anhang: Der apokryphe Psalter Salomons, Trier 1903, 118*—182* (Form der hebräischen Poesie). S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie (BZF 5, 9/10), Mstr. i. W. 1912. G. B. Gray, The forms of Hebrew poetry considered with special reference to the criticism and interpretation of the OT, Ld. 1916. E. König, Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des atl Vers- und Strophenbaues kritisch dargestellt, Halle 1914. J. W. Rothstein, Grundzüge des

---

[1] E. Kautzsch, Die Poesie und die poetischen Bücher des AT, Tüb. 1902.

[2] Ps 45 (44) und Ct, die ihrem Wortlaute nach weltlichen Klang haben, konnten in den Kanon der Juden nur aufgenommen werden, wenn man sie religiös verstand (vgl. u. Nr. 388). — Das «Buch des Gerechten» (סֵפֶר הַיָּשָׁר) Jos 10, 13; 2 Sm 1, 18 wird vielfach als «Liederbuch» (סֵפֶר הַשִּׁיר) gefaßt.

[3] Manche nennen als besonderen Zweig eine didaktische Poesie.

[4] Vgl. u. Nr. 307 Anm., 336 und 384. — P. Rießler (Zum Hohenliede [ThQ 100, 5—37]) verteilt den Inhalt von Ct neuerdings auf ein dramatisches Schema.

hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung nebst lyrischen Texten mit kritischem Kommentar, Lp. 1909. Ders., Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik und Exegese des AT (BWAT 18), Lp. 1914. N. Schlögl, Die echte biblisch-hebräische Metrik. Mit grammatischen Vorstudien (BSt 17, 1), Frb. i. Br. 1912. E. Sievers, Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik (Abh. d. k. sächs. GdW, philol.-hist. Kl. 21), Lp. 1901; II. Die hebräische Genesis (ebd. 23), Lp. 1904; III. Samuel (s. o. S. 144[3]). V. Zapletal O. P., De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata in usum scholarum, Frb. i. S. 1909, [2]1911. F. Zorell S. J., Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung. Mit 40 Textproben, Mstr. i. W. 1914.

§ 85. Der «Parallelismus membrorum» und verwandte Formen dichterischer Gestaltung.

301. Die atl Poesie hängt wohl mit der Weltliteratur und besonders mit dem orientalischen dichterischen Schrifttum zusammen[1]. Aber die dichterische Art des außerbiblischen Orients ist zu wenig untersucht, um damit die hebräische Poesie zusammenstellen und erläutern zu können. Aus ihren eigenen Denkmälern müssen ihre Gesetze erkannt werden, worauf in neuerer Zeit viel Arbeit verwendet worden ist. Die exegetische Forschung ist dabei zu ziemlich einheitlichen Grundanschauungen gekommen, die aber keineswegs als gesichert gelten dürfen.

302. Der «Parallelismus membrorum», der gleichmäßige Bau der Versglieder, ist als ein Wesensmerkmal hebräischer Dichtung am unbestrittensten erkannt und anerkannt worden.

Ibn Ezra († 1167)[2] und David Ḳimḥi († 1235) meinen ihn mit ihrem «verdoppelten Sinn oder Ausdruck» (טַעַם כָּפוּל). M. Flacius (Illyricus) (1520—1575) nennt in seiner «Clavis scripturae sacrae» (1566) die gleiche Erscheinung «repetitio rhetorica». R. Lowth (De sacra poesi Hebraeorum praelectiones habitae 1753 [hrsg. 1768 und Lp. 1815])[3] schuf den eingebürgerten Namen, wenn er sagt: «Poetica sententiarum compositio maximam partem constat in aequalitate ac similitudine quadam sive parallelismo membrorum cuiuslibet periodi. . . .» Er unter-

---

[1] P. Berger, Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux, P. 1904. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Überblick, Lp. 1907, 35 ff.

[2] Origenes (In Ps 118, 1 [M^g 12, 1585 ff.]) hat vielleicht an etwas Ähnliches gedacht; vgl. Euringer (s. o. S. 208) 10.

[3] G. Benkner, Parallelismus membrorum. Robert Lowth und Cicero (ZatW 39, 108 f.).

schied schon «parallela synonyma» mit dem gleichen Gedanken in zwei Versgliedern, z. B.

Ps 8, 5: «Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst,
Oder der Menschensohn, daß du ihn heimsuchst?»;

«parallela antitheta», z. B.

Lk 1, 52: «Er erniedrigt die Mächtigen von ihren Thronen,
Und erhöht die Niedrigen» (Magnifikat);

«parallela synthetica», z. B.

Ps 1, 3: «Der ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserläufe,
Der seine Frucht gibt zu seiner Zeit.»

Im Laufe der Zeit hat die unerschöpfliche Möglichkeit, das Verhältnis zweier Gedanken zueinander zu variieren, zu immer zahlreicheren Artnamen von «Parallelismus membrorum» geführt.

303. Diese parallele Gestaltung der Gedanken in einem Vers will nicht bloß den Ausdruck verstärken[1], sondern entstammt dem gleichen Streben, das sonst in der Dichtung zu einem geregelten Ablauf (Rhythmus) der Sprache geführt hat.

Bei welcher Gelegenheit sich ein Mensch zum ersten Male der schönen Wirkung des Parallelismus der Versglieder bewußt geworden ist, ob beim Wechselgesang zweier Chöre (so Lowth), ob er das Echo in der Natur auf die Ideenwelt übertrug[2], ob man bei Bildung des מָשָׁל (= Denkspruch in der Form eines Vergleiches zweier Dinge)[3] darauf kam oder dadurch, daß man eine Mahnung abwechselnd dem Vater und der Mutter in den Mund legte[4], ist nicht mehr festzustellen. Die Wirkung auf das menschliche Schönheitsempfinden liegt im Wesen eines jeden Rhythmus, und darum nimmt das menschliche Gefühl auch den Gedankenrhythmus als schön wahr.

304. Ist so der Parallelismus der Versglieder in seinem Wesen ein Mittel schöner, dichterischer Darstellung, so zeigt sein ausgedehntes Vorkommen in der hebräischen Literatur, die als dichterisch empfunden wird, daß er bewußt von den hebräischen Dichtern als Darstellungsmittel verwendet wurde. Wiewohl er in seiner Eigenart in jeder Sprache in gleicher Weise gebraucht werden könnte, so ist es bis jetzt nicht gelungen, in außerbiblischen Literaturen ihn so häufig anzutreffen, daß er auch da als bewußt gebrauchtes Darstellungsmittel gelten dürfte[5].

---

[1] So Sievers (s. o. S. 209) 1, 78.

[2] Vgl. P. Maas, Echoverse in byzantinischen Epitaphien (BzZ 13, 173).

[3] Vgl. Budde in HDB 4, 4b*.

[4] Vgl. J. G. v. Herder, Vom Geist der Ebräischen Poesie, Lp. 1787, 1, 23.

[5] Bei den Ägyptern glaubte ihn zu finden H. Brugsch, Hieroglyphische Grammatik, Lp. 1872, 97 ff., bei den Chinesen F. Schlegel, La loi du paral-

305. Wenn der Parallelismus membrorum auch bisher ausschließlich in der atl Literatur nachgewiesen zu sein scheint, so ist der Begriff der hebräischen Poesie keineswegs nur auf Stücke anwendbar, die nach seinen Gesetzen aufgebaut sind. Der Mangel eines sinnlich wahrnehmbaren Rhythmus beim Parallelismus membrorum rückt ihn so nahe an die Merkmale sonstiger stilistischer Schönheitsformen, daß das Prädikat dichterischer Schönheit auch Werken nicht versagt werden darf, die sich nur durch höheren Stil auszeichnen[1]. Der Parallelismus ist deshalb ein hervorragendes Merkmal der hebräischen Poesie, ohne daß er ein notwendiges Kennzeichen dichterischer Darstellung genannt werden könnte[2]. Wer den Begriff der Dichtung auf metrische Sprachgebilde einengen will, wird gehobene Sprache, anschauliche Darstellung, packende Bilder, Altertümlichkeit und Volltönigkeit im Wortgebrauch und Satzbau nicht zu den Kennzeichen wahrer Dichtkunst rechnen und auch versucht sein, im Parallelismus membrorum bloß ein Mittel rhetorischer Wirkung zu erblicken.

306. Da aber ein paralleler Bau, der zunächst Gedanken verbindet, nicht ohne Einfluß auf die Ausdrucksform in Sätzen bleiben kann, so ist mit dem Parallelismus membrorum in gewissem Umfang auch ein paralleler Stichenbau nach der sprachlich-sinnlichen Seite hin gegeben. Der sinnlich-äußerliche Ausdruck eines Gedankens ist der gesprochene Satz und die geschriebene Zeile (στίχος). Aus der Gedankensymmetrie ergibt sich sonach bis zu einem gewissen Grade notwendig die Stichensymmetrie[3], sei es daß man den Stichos selbst als die kleinste Einheit der hebräischen Rhythmik betrachtet oder dieselbe im Verse, der mindestens aus zwei Stichen besteht, sieht[4]. Die Alphabetisierung mancher Stücke des AT (s. u. Nr. 319) bezeugt, daß eine solche Stichensymmetrie in der Dichtung gefühlt und angestrebt wurde.

---

lelisme en style chinois, Leiden 1896, bei den Babyloniern H. Zimmern bei Schrader, KAT (s. o. S. 12) [3] 607[3].

[1] Sievers (s. o. S. 209) 1, 78 stellt die «Literatur der gesteigerten Empfindung und des höheren Stiles» der Literatur mit Metrik, dem Merkmal der Dichtung in strengem Sinne, gegenüber.

[2] So auch E. Podechard, Note sur les Psaumes. Des rapports du vers hébreu et du parallelisme (Rb N. S. 15, 297—335).

[3] Zur nichtdichterischen biblischen Stichometrie vgl. W. Lüdtke, Die Stichometrie der Bibel nach Ananias von Širak (Zentralbl. f. Bibliothekswesen 30, 216—220).

[4] Vgl. dazu E. Podechard, Notes sur les Psaumes (Rb N. S. 15, 59—92); A. Condamin, Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe (Rb N. S. 7, 200—216) 208 ff.

307. Den Klageliedvers (Ḳînavers) kann man als zwei Stichen von ungleicher Länge (mit drei und zwei Hebungen)[1] oder als einen Stichos mit einer Zäsur auffassen[2].

Hab 1, 2: «Wie lange, o Herr, rufe ich — und nicht hörst du;
Schreie ich zu dir über Gewalt — und nicht hilfst du!»

Dieser oft wiederkehrende Langvers war schon Lowth[3] u. a. aufgefallen, wurde von K. Budde[4] endgültig festgestellt und ist seitdem allgemein angenommen worden. Daß er den Klagefrauen (מְקֹונְנוֹת Jer 9, 16) abgelauscht sei und überhaupt dem Ausdruck elegischen Empfindens diene, ist von manchen verneint worden[5]. Tatsächlich läßt sich der Klageliedvers auch bei Stücken durchführen, deren Inhalt mit Totenklage u. ä. nichts zu tun hat.

308. Betrachtet man den Klageliedvers als einen Stichos mit einer Zäsur, die sich an der gleichen Stelle wiederholt, so würde das ein Sonderfall desjenigen metrischen Systems sein, das P. Vetter für das Buch Job durchgeführt und E. König als «System der geregelten Zäsurenkorrespondenz» bezeichnet hat[6].

Die einzelnen Stichen zerfallen danach durch Zäsuren in Tongruppen, die von einem Hauptton beherrscht und einander gleichwertig sind. Daß dieses System gerade an Job, einem unsicher überlieferten und schwierigen Text, nachgewiesen wird, gereicht nicht zu seiner Empfehlung, um so weniger, als dabei noch manche Textänderungen angebracht, grammatische Beziehungen, Akzentuationen und Erklärungen den Forderungen dieses Systems erst angepaßt werden müssen, ganz abgesehen davon, daß die hierdurch hergestellten Zäsuren dem Sprachgewichte nach ganz verschieden schwer wiegende Tongruppen abgrenzen[7].

---

[1] So z. B. J. K. Zenner S. J., Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, Frb. i. Br. 1896, 12.

[2] Als längeren Stichos betrachtet ihn *H. Grimme, Abriß der biblischen hebräischen Metrik (ZdmG 50, 529—584; 51, 683—712) 545. — Andere reden von einer «Klageliedstrophe».

[3] De sacra poesi Hebraeorum (s. o. S. 209), lect. XXII.

[4] Das hebräische Klagelied (ZatW 2, 1—52); vgl. ebd. 3, 299—306.

[5] So Grimme (s. o. Anm. 2) 693; Schlögl (s. o. S. 209) 83; Sievers (s. o. S. 209) 1, 116[1].

[6] P. Vetter, Die Metrik des Buches Job (BSt 2, 4), Frb. i. Br. 1897. E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt, Lp. 1900, 323 ff. — Döller (s. o. S. 208) 16 schließt sich im wesentlichen diesem System an.

[7] Vgl. dazu Euringer (s. o. S. 208) 36; Hontheim (ZkTh 22, 115 ff.); König (s. o. Anm. 6) 323—330.

§ 86. Metrische Systeme im engeren Sinne.

309. Die meisten Nationalliteraturen sind über die bisher erwähnten poetischen Formen der Darstellung hinausgegangen und haben ihre Dichtungen in strenger, skandierter Metrik abgefaßt[1]. Darum ist von alter Zeit bis heute immer wieder versucht worden, auch in der hebräischen Dichtkunst ein eigentliches Metrum aufzuzeigen.

Philo (De vita contemplativa § 11 [ed. Cohn 84]: εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους ὕμνους . . . πολλοῖς μέτροις), Josephus (Ant. 2, 16, 4; 4, 8, 44; 7, 12, 3), Origenes (Scholion zu Ps 118, 1; vgl. o. S. 209[2]), Eusebius (Praepar. evangel. 11, 5 [Mg 21, 853 f.]), Cyrillus von Alexandrien, Hieronymus (Praef. in Iob), Augustinus, Adrianus (Εἰσαγωγή § 134: μετ' ᾠδῆς ἐν μέτρῳ), Kosmas Indikopleustes bis herab zu Isidor von Sevilla[2] reden im allgemeinen oder mit Einzelheiten von klassischen Metren in den hebräischen Dichtungen, werden aber so nur geurteilt haben, weil für ihren engen Gesichtskreis Dichtung und klassische Formen tatsächlich zusammenfielen. Sie dürfen kaum als Zeugen einer uralten Überlieferung von dem wirklichen Wesen der hebräischen Poesie gelten und werden noch weniger damit das Ergebnis eigener Untersuchungen vortragen wollen[3].

310. Teilweise stehen noch unter dem Einfluß der klassischen Metrik die quantitierenden Systeme, wie sie von F. Gomar[4] und W. Jones[5] vertreten wurden. — Diese Systeme setzen mit Unrecht voraus, daß die hebräischen Vokalzeichen auch die Quantität der Laute anzeigen. Außerdem gewinnt man durch sie keine Verse, welche dichterischen Klang haben.

---

[1] Was im einzelnen dazu geführt hat, kann man nur vermuten. So sollen der arabischen Metrik die Gangarten des Kamels (G. Jacob, Studien in arabischen Dichtern, B. 1893/97, 2, 106) oder der Schritt des Kameltreibers (Hartmann, Metrik und Rhythmus. Ursprung der arabischen Metrik, Gießen 1896) zu Grunde liegen (vgl. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Weimar 1898/1902, 1, 14).

[2] Stellen vgl. bei Euringer (s. o. S. 208) 7 ff. und König (s. o. S. 212[6]) 341 f.

[3] J. Chotzner (PSbA 1884, Jan.; vgl. HDB 4, 9[a]) meinte, daß die Griechen ihre daktylischen Hexameter durch jüdische Sklaven kennen gelernt hätten (Ilias 3, 6). — Schlögl (s. o. S. 209) 83 ff. glaubt, daß Hieronymus richtige metrische Ansichten vertreten habe.

[4] Davidis lyra seu Hebraea S. Scripturae ars poetica usw., Leiden 1637. — Vgl. Euringer (s. o. S. 208) 37 ff.

[5] Poeseos Asiaticae commentariorum libri sex, ed. Eichhorn, Lp. 1777. — Vgl. Euringer (s. o. S. 208) 41 f.

311. Die silbenzählenden Systeme, von F. Hare[1], A. Merx[2] und besonders G. Bickell[3] vertreten und ausgestaltet, entlehnten ihr Prinzip vor allem der syrischen Dichtkunst. Nicht ohne selbständige Änderungen im einzelnen nahmen Bickells System an G. Gietmann S. J.[4], B. Duhm[5], T. K. Cheyne[6] u. a. — Abgesehen davon, daß Silbenzählung als solche kein eigentliches rhythmisches Element ist, tadeln die Gegner[7], daß zur Durchführung des silbenzählenden Systems die hebräischen Sprachformen und die Textlesarten weitgehend geändert werden müssen.

312. Die akzentuierenden Systeme legen dem rhythmischen Aufbau den Akzent, den Wort- und Satzton, zu Grunde. Die Zählung der Hebungen fällt viel mehr ins Ohr als eine Rhythmik, welche betonte und unbetonte Silben gleich bewertet. Aber erst wenn die Senkungen in den Rhythmus als geregeltes Element eingebaut sind, ist der rhythmische Ablauf vollkommen. Die akzentuierenden Systeme unterscheiden sich untereinander in der Art, wie sie sich zu letzterer Forderung stellen[8].

Auf eine bloße Zählung der Hebungen ohne Rücksicht auf die Zahl der Senkungen, die dazwischen liegen, beschränkt sich das System, welches J. Ley[9] aufstellte. Die Hebungen fallen mit dem grammatischen

---

[1] Psalmorum liber in versiculos metrice divisus et ope metrices multis in locis integritati suae restitutus, Ld. 1736.

[2] Das Gedicht von Hiob, Jena 1871.

[3] Carmina V. T. metrice. Notas criticas et dissertationem de re metrica adiecit, Innsbruck 1882.

[4] De re metrica Hebraeorum disseruit, Frb. i. Br. 1880.

[5] Das Buch Hiob erklärt (KHK 16), Frb. i. B. 1897.

[6] The book of Isaiah in Hebrew (The sacred books of the OT in Hebrew 10). Lp. 1899, 78.

[7] Vgl. besonders J. Ecker, Prof. Dr. Bickells Carmina V. T. metrice, der neueste Versuch einer hebräischen Metrik, Mstr. i. W. 1883; Ders., Porta Sion (s. o. S. 208) 170*: «ein neues Denkmal auf dem Kirchhofe hebräischer Metrik».

[8] W. Staerk (Ein mittelalterliches Zeugnis für den akzentuierenden Rhythmus der atl Poesie [ThLz 42, Nr. 5, 99 f.]) findet Anzeichen davon schon im Mittelalter. Eingehendere derartige Versuche machten: J. J. Bellermann, Versuch über die Metrik der Hebräer, B. 1813; J. L. Saalschütz, Von der Form der hebräischen Poesie nebst einer Abhandlung über die Musik der Hebräer, Königsberg 1825; E. Meier, Die Form der hebräischen Poesie nachgewiesen, Tüb. 1853.

[9] Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie nebst dem ersten Buch der Psalmen nach rhythmischer Vers- und Strophenabteilung mit metrischer

Wortton zusammen. Dem einen Hauptton tritt in bestimmten Fällen ein Nebenton als Hebung zur Seite. Die Senkungen können fehlen oder in beliebiger Anzahl zwischen den Hebungen stehen. Durch Zäsuren werden die 3-, 4-, 5- (usw.)hebigen Verse in gleiche oder ungleiche Stichen geschieden. — Der lockere Rhythmus der Leyschen Verse hat den Nachteil, daß er sich schwerlich als Rhythmus dem Ohre vernehmbar macht. Dagegen konnte Ley den biblischen Text ziemlich unverändert lassen. Vokalisation und Akzentuation der Massoreten betrachtete er im Wesen für identisch mit der Art, in der ursprünglich der Text gelesen wurde.

313. Den Hauptmangel des Leyschen Systems suchte *H. Grimme[1] zu beseitigen. Der Willkür in den Senkungen setzte er entgegen seine «Morentheorie»[2] und den Grundsatz, daß nur ein «Maximum von Distanz» zwischen zwei Hebungen geduldet werde. In derselben Richtung arbeiteten weiter J. Hontheim S. J.[3], V. Zapletal O. P.[4] und besonders N. Schlögl O. Cist.[5], der eingehende Regeln über die Lage und den Wechsel von Hebung und Senkung, über schwere und leichte Silben, Versfüße usw. aufstellte und ein geschlossenes System der hebräischen Metrik ausgestaltete. Um es tatsächlich durchzuführen, legte er sich eine hebräische Lautlehre zurecht, welche die massoretische Überlieferung in vielen Punkten ändert. Auch Text- und Literarkritik müssen nicht selten in den Dienst der Metrik gestellt und nach ihren Forderungen angewendet werden. Und obwohl der Rhythmus nicht zu straff gebunden ist, fällt es dem Ohre schwer, den Wohllaut der damit gewonnenen Verse aufzunehmen.

314. Der Germanist E. Sievers hat die Forschung über die hebräische Metrik am nachhaltigsten beeinflußt und sein metrisches System in ausgedehntem Maße auf die atl Literatur angewendet[6]. Neben der Zahl der Hebungen erkennt er auch eine bestimmte Dauer des Versfußes (Takt) und eine gleichbleibende steigende

---

Analyse, Halle a. d. S. 1887. — Ähnliche Anschauungen vertreten: *B. Neteler, Grundzüge der hebräischen Metrik der Psalmen, Mstr. i. W. 1879; C. A. Briggs (vgl. HDB 4, 155[b]).

[1] Abriß (s. o. S. 212[2]); Ders., Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vokallehre. Mit einem Anhang: Über die Form des Namens Jahwae, Frb. i. S. 1896. Grimme bildete sein System weiter fort in: Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches, Frb. i. S. 1902. Seit Sievers' Theorie (s. u. Nr. 314) brachte er weitere Verbesserungen an; vgl. Die Oden Salomos. Syrisch-hebräisch-deutsch. Ein kritischer Versuch, Heidelberg 1911.

[2] «Mora» nennt Grimme die Zeiteinheit, die den kürzesten Lautgebilden (Konsonant, Vokal) bei der Aussprache zukommt.

[3] Vgl. ZkTh 22, 115 ff. [4] Siehe o. S. 209. [5] Siehe o. S. 209.

[6] Siehe o. S. 209.

oder fallende oder steigendfallende Grundform des Versfußes an. In der Beurteilung der Silben, betonter und unbetonter Silben weicht Sievers im allgemeinen nicht viel von den übrigen Vertretern eines metrischen Systems ab [1].

Auch Sievers muß, um sein System durchführen zu können, die überlieferte Grammatik abändern [2], außerdem noch Textänderungen vornehmen, und wo seine metrischen Ergebnisse mit der Literarkritik sich kreuzen, kommt er zu andern Anschauungen, als es nach der herrschenden kritischen Richtung die sonstigen Anhaltspunkte für den Aufbau des Textes zu erfordern scheinen. Besonders bedenklich ist es, daß Sievers' System so dehnbar ist, daß es so gut wie auf das ganze AT anwendbar ist, sogar auf Stücke und Bücher, die bisher niemand für dichterische Werke gehalten hat [3].

315. In den Spuren von Sievers und Grimme wandeln auch die späteren Anhänger einer strengen hebräischen Metrik, haben aber Abänderungen an deren Systemen vorgenommen, so daß sie auch als Vertreter besonderer Richtungen bezeichnet werden können; so J. W. Rothstein [4], der wieder mehr zum freieren Rhythmus Grimmes zurücklenkt [5], F. Zorell S. J. [6], der ebenfalls einen sehr wechselnd gestalteten Versfuß kennt und an der massoretischen Grammatik verschiedene Veränderungen vornimmt, zum Teil unter Berufung auf die Transskriptionen, die wir bei Origenes finden, u. a.

316. Zur Beurteilung dieser verschiedenen Versuche, eine streng skandierte Metrik im AT nachzuweisen, ist zu beachten:

1) Sollten die biblischen Metriker dichterische Wirkung nur auf die skandierte Verskunst beschränken, so spricht die Erfahrung dagegen. Man fühlte die Poesie der Bibel in der Zeit, in der man eine Metrik nicht einmal versuchte, geschweige denn gefunden zu haben glaubte; sie wurde auch gefühlt von den Vertretern der gegensätzlichen und wesentlich verschiedenen Systeme, muß also doch etwas sein, was nicht vollständig mit der Metrik zusammenfällt. Will man wie Sievers die Bezeichnung «Poesie» nur auf skandierte Verse anwenden, so ist das eine Folge des heutigen Sprachgebrauches, nach welchem allerdings Dichtkunst und Metrik meist untrennbar verbunden erscheinen.

2) Das Vokal- und Akzentsystem der hebräischen Grammatik ist schwerlich ursprünglich, andere grammatische Formen und Gesetze

---

[1] Schlögl meinte, Sievers habe das System Grimmes kopiert und zugleich verschlechtert (vgl. Literar. Zentralbl. 53 [1902], Nr. 1, 21 ff.).

[2] Vgl. besonders Metrische Studien (s. o. S. 209) 1, 288—358.

[3] E. König, Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur abgegrenzt (ZatW 27, 145—187 245—250; 28, 23—53). [4] Siehe o. S. 208 f.

[5] Dazu und dagegen * H. Grimme, Zu J. W. Rothsteins Randbemerkungen zu meiner Besprechung seiner «Grundzüge» (OrLz 13, 83—86).

[6] Siehe o. S. 209 und vgl. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in Proverbia cum appendice: De arte rhythmica Hebraeorum auctore F. Zorell S. J. (CSs), P. 1910.

darum wahrscheinlich zur Grundlage des alten dichterischen Systems bei den Hebräern zu machen. Aber methodisch ist es nicht zulässig, die hebräischen Formen ohne sprachwissenschaftliche Gesetze abzuändern, bloß um Formen zu finden und als richtig anzunehmen, mit welchen sich etwa das durchzuführende System ermöglichen ließe. Der Umbau der hebräischen Grammatik, der Lautlehre vor allem, nach den geschichtlichen Anhaltspunkten ist als Vorarbeit zu leisten, ehe überhaupt an den Aufbau einer Metrik gedacht werden kann. Ohne diese Vorarbeit könnte nur zufällig ein Versuch auf die richtige hebräische Lautlehre und die echte hebräische Metrik führen.

3) Ebenso ist die Herstellung eines richtigen Textes und die Erkenntnis des literarkritischen Aufbaues eines vermeintlich dichterischen Stückes eine Voraussetzung für einen Versuch, ein metrisches System aus dem Text zu entnehmen. Bisher haben die Vertreter strenger metrischer Systeme viel zu sehr Textkritik und auch Literarkritik nach den Erfordernissen ihrer Systeme umgemodelt[1]. So berechtigt eine vorsichtige Konjekturalkritik an sich sein mag, zu Gunsten der zu suchenden hebräischen Metrik darf sie keinesfalls beigezogen werden.

4) Trotz aller Hilfsmittel, die man ausgiebig anwandte, um ein vorausgesetztes System durchführen zu können, schuf man wohl scharfsinnig errechnete rhythmische Elemente, sie werden aber schwerlich vom Ohr als dichterische Schönheiten erfaßt. Gerade die kunstvolle Berechnung scheint nicht vereinbar zu sein mit der naturgemäßen Forderung, daß das Schöne sich auch dem einfachen Sinn leicht erschließen muß[2].

317. «Omne metrum rhythmus, sed non omnis rhythmus etiam metrum» (Augustinus, De musica [M[1] 32, 1116]), gilt auch jetzt noch von dem Wesen der hebräischen Poesie. Über den «parallelismus membrorum» und den «color poeticus» der Sprache hinaus ist ein strenges Metrum entweder noch nicht erkannt oder überhaupt nicht vorhanden[3]. Schon

---

[1] W. Nowack, Metrum und Textkritik, Gießen 1906. — Zur Textkritik von Sievers vgl. Metrische Studien (s. o. S. 209) 1, 359—371. N. Schlögl O. Cist. (Die biblisch-hebräische Metrik [ZdmG 62, 698—707]) glaubt, daß sein eigenes System am wenigsten Textänderungen für seine Durchführung erfordere. Sein Werk: Die Psalmen hebräisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar (Graz 1911) ermöglicht es, seine Theorien daraufhin zu prüfen. — Rothstein (s. o. S. 208) 6 dagegen behauptet, Sievers habe noch nicht tief genug in den Textbestand eingegriffen; er wäre zu mehr berechtigt, und mehr wäre notwendig gewesen.

[2] Budde nimmt an, daß der unregelmäßig scheinende Versbau früher durch Musik ausgeglichen wurde (vgl. HDB 4, 6[b] ff.).

[3] So Döller (s. o. S. 208) 97; Euringer (s. o. S. 208) 62 f.; D. H. Müller, Biblische Studien 3: Komposition und Strophenbau. Alte und neue Beiträge, Wien 1907, 95.

die dehnbaren Bestimmungen, welche die strengen Metriker über den Bau der Versfüße aufstellen, ebnet der Anschauung den Weg, daß sich die hebräische Dichtkunst mit einem fühl- und hörbaren, aber nicht mechanisch meßbaren Rhythmus begnügte.

§ 87. Reim und Akrostichis in der atl Poesie.

318. Ebenso bezweifelt wie ein strenges Metrum ist auch der Reim in der hebräischen Poesie. Der Reim gehört einer späteren Zeit an[1]. Der geringe Wechsel in der hebräischen Wort- und Formenbildung ermöglichte Zufallsreime; hie und da mochte unbewußte Sprachspielerei zu gereimten Stichen und Versen führen. Durchgereimte Gedichte wollen nur wenige Exegeten in der Bibel finden[2]. Auch Paronomasie, Alliterationen und ähnliche Mittel der Sprachkunst lassen sich über gelegentliche Fälle hinaus nicht als allgemeiner und bewußt gebraucht nachweisen[3].

319. Daß übrigens auch die hebräische Dichtung von äußerlichen Spielereien sich nicht frei gehalten hat, zeigen die alphabetischen und alphabetisierenden Stücke.

Alphabetische[4] Akrostichis findet sich selten bei Stichen[5], am häufigsten bei Versen (Ps 25[6]; 34[7]; 145[8]; Thr 1; 2; 4; Prv[9] 31, 10—31;

[1] Vgl. Augustinus, Psalmus contra partem Donati (M[1] 43, 23 ff.); Ephräm der Syrer († um 373) (nach Grimme, BSt 6, 1/2 [s. u. Anm. 2] 44).

[2] Bewußten Gebrauch des Reimes behaupten C. A. Briggs, General introduction to the study of Holy Scripture, N. Y. 1899; C. F. Burney, OT notes. II. Rhyme in the Song of Songs (JthSt 10, 584—587); H. Grimme, Durchgereimte Gedichte im AT (BSt 6, 1/2, 41—56); Ders., Psalmenprobleme (s. o. S. 215[1]) 12; Schlögl (s. o. S. 209) 98 f.; P. Schmalzl, Der Reim im hebräischen Texte des Ezechiel (ThQ 79, 127—133); J. G. Sommer, Vom Reim in der hebräischen Volkspoesie (Bibl. Abh., Bonn 1846, 85—92); Vetter (s. o. S. 212[6]) 14; F. Zorell S. J., Kunstvolle Verwendung des Reimes in Ps 29 (BZ 7, 285—289); Ders., Einführung (s. o. S. 209) 17.

[3] Vgl. I. M. Casanowitz, Paronomasia in the OT, Boston 1894; Zapletal (s. o. S. 209)[2] 45 f.

[4] Über פ vor ע vgl. J. Böhmer, Ein alphabetisch-akrostichisches Rätsel und ein Versuch es zu lösen (ZatW 28, 53—57).

[5] So nach Grimme, Psalmenprobleme (s. o. S. 215[1]) 12, Zapletal (s. o. S. 209)[2] 45 (in Ps 111 + 112).

[6] Zu Ps 22 vgl. M. Lambert, Notes exégétiques et lexicographiques. VI. Le Psaume XXII serait-il alphabétique? (REj 55, 283 f.).

[7] Zu Ps 34, 23 vgl. K. J. Grimm, Euphemistic liturgical appendixes, Lp. 1901, 8 f.

[8] Mit einigen Unregelmäßigkeiten.

[9] Gegen Prv 10, 1—22, 16 als zerstreute Glieder von alphabetischen Spruchreihen vgl. König, Stilistik (s. o. S. 212[6]) 358.

Sir 51, 13—30[1]), aber auch bei zwei Versen (Ps 9 + 10[2]; 37). In Thr 3 wiederholen sich die einzelnen Buchstaben des Alphabetes bei je drei aufeinanderfolgenden Versen, in Ps 119 (118) beginnen je acht Verse mit dem gleichen Buchstaben[3]. Alphabetisierend werden seit G. Bickell[4] Lieder genannt, welche wenigstens die Zahl der Verse der Zahl der Alphabetbuchstaben (22) anpassen (so Thr 5; Ps 33; 38[5]; 103). Solche Alphabetakrosticha verfolgen wohl weder memnotechnische[6] noch symbolische[7] Absichten; sie wollen auch nicht die angebliche magische Kraft des Alphabetes in Dienst nehmen[8], sondern sind als äußerlich wirkende Kunststücke zu werten. Namenakrosticha wollte man in Ps 2, 1—4 (לְיַנַּי), Ps 110, 1[b]—4 (שִׁמְעוֹן[9]), Ps 92 (מֹשֶׁה[10]) finden[11], den Gottesnamen יהוה als Anagramm in Est 1, 20[12].

---

[1] M. Löhr (Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT [ZatW 25, 173—198]) rechnet auch Nah 1, 2—8 hierher; dagegen König, Stilistik (s. o. S. 212[6]) 357[2].

[2] G. B. Gray, The alphabetic structure of Psalms IX and X (Exp 7. S. 2, 233—253).

[3] Vgl. Hieronymus, Ep. ad Paulam de Alphabeto Hebraico Psalmi CXVIII (M[1] 22, 441—445).

[4] Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's (ZkTh 6, 319—333).

[5] Vgl. Löhr (s. o. Anm. 1) 198.

[6] So Orelli in PRE 10[3], 505.

[7] Bickell läßt dadurch den Dichter andeuten, daß er den Gegenstand erschöpfend, also sozusagen von A bis Z behandeln wolle.

[8] So A. Dieterich, ABC-Denkmäler (Rhein. Mus. f. Philologie N. F. 56 [1901], 77—105).

[9] So B. Duhm, Die Psalmen erklärt (KHK 14), Frb. i. Br. 1899, [2]Tüb. 1922, XXII; Bickell las שִׁמְעוֹן יִמְלֹךְ.

[10] So nach Pesikta r. c. 46 (187[a]) (vgl. W. Bacher, Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer [Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur 2], Lp. 1905, 3). Dagegen E. Nestle, Zu den Akrosticha in der Bibel (ZatW 27, 119).

[11] Dagegen F. Baethgen, Das angebliche Akrostichon «Simon» in Ps 110 und einige andere Notarika in den Psalmen (ZdmG 57, 371 f.); E. Goossens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen (AtAbh 5, 4), Mstr. i. W. 1914, 68 ff.; J. K. Zenner S. J., Die ἀκροστιχίς des 110. Psalmes (ZkTh 24, 578—584). — P. de Lagarde (Symmikta 1, Gött. 1877, 107 120 f.) wollte Ps 25, 22 den Namen des Dichters in פדה אל[הים] entdecken; Duhm (s. o. Anm. 9) [2]108 stimmt dem bei. — Weber (s. o. S. 209[1]) 37 und H. Zimmern (Über babylonische Metrik [ZA 10, 1—24] 15) glauben, daß die akrostichische Dichtung bereits zur Zeit Assurbanipals (668—626) bezeugt sei.

[12] Vgl. o. S. 189[2].

§ 88. Strophen in der atl Dichtung.

320. Strophik setzt nicht notwendig eine eigentliche Metrik voraus; Strophen können auch mit Stichen[1] oder Versen[2] als kleinster Einheit gebildet werden, welche nur einen allgemeinen, mit dem Ohre aufgenommenen Rhythmus aufweisen. Deshalb wird eine strophische Gliederung der hebräischen Dichtung auch von Exegeten vertreten, die eine eigentliche Metrik nicht anerkennen.

J. L. Saalschütz[3] und F. B. Köster[4] haben am frühesten eine Strophik angenommen[5]. Die Mehrzahl[6] der Exegeten, welche sich mit der Frage der hebräischen Poesie beschäftigt haben, erkennt einen strophischen Aufbau in den hebräischen Dichtungen an. Dabei wird manchmal der Name «Strophe» für Gebilde gebraucht, die hierfür zu klein[7] oder zu groß[8] sind.

321. Mittel, um strophische Gliederung zu kennzeichnen, hatte das Hebräische viele: freien Raum im Schriftbild, Soph pasuḳ, Paseḳ, und besonders die Akrostichis[9]. Allein an der Hand dieser

---

[1] So Sommer, Delitzsch, Wellhausen (vgl. Zenner [s. o. S. 212[1]] 12).

[2] So Condamin (s. o. S. 211[4]); Zenner (s. o. S. 212[1]) 11 f.

[3] Siehe o. S. 214[8].

[4] Die Strophen oder der Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie (StKr 1831, 40—114); Das Buch Hiob und der Prediger Salomos nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. Nebst Abhandlungen über den strophischen Charakter dieser Bücher, Schleswig 1831.

[5] Vgl. F. Perles, Wer hat zuerst Strophen in der alttestamentlichen Poesie angenommen? (OrLz 14, 249 f.).

[6] Gegen eine Strophik haben sich ausgesprochen: Budde (s. o. S. 212[4]) 2, 49 f.; Ders. in Actes du VI[e] congrès international des orientalistes, Leiden 1884, 93 f.; Sievers, Metrische Studien (s. o. S. 209) 1, 134 ff. Euringer (s. o S. 208) 79: «Die hebräischen Dichter ... waren auf dem Wege zu einer Strophik im klassischen Sinne.» — Über die Gegner der Strophik vgl. D. H. Müller, Biblische Studien 2: Strophenbau und Responsion, Wien 1898, 88 f.

[7] Z. B. die Ḳînastrophe (2 Stichen), die zweizeilige Strophe bei den Assyrern nach Zimmern (s. o. S. 219[11]) 15 (Weber [s. o. S. 209[1]] 36 f. findet in Babylonien eine ausgebildete Strophik). — Sievers (s. o. S. 209) 1, 123 ff. nennt den Wechsel von Versen mit je 2 und 1 Stichos Mischgruppen.

[8] So Versgruppen von 50 und 100, wie sie A. Schlatter (Das neugefundene hebräische Stück des Jesus Sirach [BFchrTh 1, 5/6], Gütersloh 1897, 101) feststellen zu können glaubte.

[9] Vgl. Grimme (s. o. S. 212[2]) 556 ff.; dagegen in Psalmenproblem (s. o. S. 215[1]) 148 f. läßt er sie nur mehr bedingt gelten.

Anzeichen läßt sich in den atl Texten keine sichere Strophik nachweisen [1].

Sonst noch genannte und verwertete Kennzeichen werden von andern Vertretern einer Strophik abgelehnt; so das סֶלָה, bei welchem vielfach die zuverlässige Überlieferung bezweifelt wird, regelmäßige Wiederkehr von gewissen Wortwendungen und Satzformen [2], Kehrvers oder Schaltvers, der innerhalb einer längeren Reihe von Versen sich wiederholt [3], die Anadiplosis oder Concatenatio, bei welcher Schluß der vorausgehenden und Anfang der folgenden Versgruppe ähnlich gestaltet sind [4], die Inclusio, wonach Anfang und Ende einer Versgruppe einander entsprechen [5], die Responsion, wobei verschiedene Versgruppen dem Inhalt oder der Form nach parallel gebaut sind [6].

322. Solange nicht irgend eines der äußerlichen Merkmale sich unmittelbar und von selbst als strophenbildendes Darstellungsmittel aufdrängt, könnte man nur dann sicher Strophen feststellen, wenn derlei regelmäßig vorkommende Äußerlichkeiten im Bau mit einem in sich abgeschlossenen Sinn der Versgruppe zusammenfallen würden [7]. Weder sind bis jetzt sichere einzelne Kennzeichen strophischer Gliederung anerkannt worden, noch haben mehrere von ihnen zusammen zur Erkenntnis von klaren Strophen geführt. Auch ist es in der Regel nicht ohne mehr oder weniger tiefe Eingriffe in den überlieferten Textbestand abgegangen, wenn man eine eigentliche Strophik an einem biblischen

---

[1] Am ehesten könnte noch die alphabetische Akrostichis von Ps 119 (118) und Thr 3 als Strophenkennzeichen in Betracht kommen (vgl. jedoch u. Anm. 7).

[2] Vgl. M. Faulhaber, Strophentechnik der biblischen Poesie (Festschr. f. Hertling, Kempten 1913, 1—22); J. Hontheim S. J., Rez. über Zenner (s. o. S. 212 [1]) (ZkTh 21, 323—336), der den Wechsel der Anrede und den der Gottesnamen verwendet; P. Szczygiel, Der Parallelismus stropharum. Ein Beitrag zur hebräischen Strophik (BZ 11, 10—17 129—142).

[3] E. Baumann, Kehrverspsalmen? (ZdmG 59, 129—144); H. Wiesmann S.J., Kehrverspsalmen (Mélanges de la Faculté or. de l'Univ. St. Joseph [Beyrouth] 3 [1908], 337—386).

[4] Vgl. Müller (s. o. S. 220 [6]) 89 ff. (gegen König).

[5] Dafür Condamin (s. o. S. 211 [4]) 212 f.

[6] Vgl. M. Berkowicz, Strophenbau und Responsion in den Pss (Nach D. H. Müllers Strophentheorie) (WZKM 21, 178—190); D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie, Wien 1896; Ders., Biblische Studien 2: Strophenbau und Responsion, Wien 1898, [2]1904; 3: s. o. S. 217 [3]; 4: Strophenbau und Responsion in Ez und den Pss, Wien 1908 (= WZKM 22, 1—64).

[7] Bei der alphabetischen Akrostichis in Ps 119 (118) fehlt ein in sich abgeschlossener Inhalt, um der achtmaligen Wiederholung des gleichen Alphabetbuchstabens die Absicht der strophischen Gliederung zuzuschreiben.

Texte durchzuführen versuchte [1]. Darum kann auch in den Versuchen, Strophenarten [2] zu unterscheiden und Strophensysteme [3] aufzustellen, kein endgültiges Ergebnis gesehen werden.

§ 89. Die sog. poetischen Akzente im 𝔐.

323. Nach den Punktatoren werden Pss, Job (mit Ausnahme von 1, 1 bis 3, 1 und 42, 7 ff.) und Prv (אִיּוֹב, מִשְׁלִים, תְּהִלִּים, daher Merkwort אֱמֶת) nach einem System akzentuiert, das sich von dem der übrigen atl Bücher (dem sog. prosaischen Akzentuationssystem) unterscheidet. Wenn die jüdische Überlieferung tatsächlich damit nur diese Bücher als dichterisch anerkennen wollte, wie es die Bezeichnung der Grammatiker [4] für dieses System nahelegt, so wäre der Umfang der poetischen Stücke des AT zu eng bestimmt. Ct, Thr, Koh, Sir und Sap (wenigstens im ersten Teil) gehören noch dazu und außerdem eine große Zahl einzelner Stücke der übrigen Bücher, besonders bei den Propheten, aber auch nicht wenige in den geschichtlichen Teilen des AT.

2. Das Buch Job.

§ 90. Name. Literatur.

324. אִיּוֹב, Ἰώβ, Liber Job (Job [Hiob [5]]), nach der Persönlichkeit genannt, welche im Buche die Hauptrolle spielt [6].

---

[1] A. Condamin S. J., Contre le morcellement des Psaumes (RchScr 15, 206 bis 233). — Zapletal (s. o. S. 209) [2] 40 ff. stellt zusammen, was Metrik und Strophik bereits für die textkritischen Fragen ergeben haben.

[2] Vgl. Döller (s. o. S. 208) 92 ff. — Daß die Strophen ohne Annahme von Mischmetren nicht durchgeführt werden können, erregt besonders Zweifel, ob die richtige Strophik schon gefunden sei. Vgl. W. Staerk, Ein Hauptproblem der hebräischen Metrik (BWAT 13, Lp. 1913, 193—203); F. Zorell S. J., Die Hauptkunstform der hebräischen Psalmendichtung (BZ 11, 143—149).

[3] Vgl. Müller (s. o. S. 221 [6]); Zenner (s. o. S. 212 [1]).

[4] Vgl. E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit steter Beziehung auf Qimchi und die anderen Autoritäten, Lp. 1881, 1, 75 ff. — Ex 15, Dt 32, Jdc 5 und 2 Sm 22 schrieben die Juden stichisch, um ihren dichterischen Bau anzudeuten (Tract. Sopherim 12 f. [Ausgabe: Massechet Soferim. Der talmudische Traktat der Schreiber. Eine Einleitung in das Studium der althebräischen Graphik, der Masora und der althebräischen Liturgie, von J. Müller, Lp. 1878]).

[5] So in der Regel die akatholischen Exegeten, eine Form, die der lutherischen Bibelübersetzung entstammt und auf die noch ältere Übung zurückgeht, das א des Hebräischen durch den schwächsten abendländischen Buchstaben, durch h, wiederzugeben.

[6] In alter Zeit, z. B. in 𝔊 (Nachschrift), bei Augustinus (De civ. Dei 18, 47 [M[1] 41, 609 f.]) u. a., mit Jobab verwechselt. — Vgl. E. Laur O. Cist.,

325. K. Budde, Das Buch Hiob übersetzt und erklärt (GHK 2, 1), Gött. 1896, [2]1913. Franz Delitzsch, Das Buch Hiob (BC 4, 2), Lp. 1876. Friedr. Delitzsch, Das Buch Hiob neu übersetzt und kurz erklärt. Ausgabe mit sprachlichem Kommentar, Lp. 1902. P. Dhorme O. P., Le livre de Job (Etudes bibliques), P. 1926. S. R. Driver and G. B. Gray, A critical and exegetical commentary on the book of Job together with a new translation (IcC), Edinburgh 1921. B. Duhm, Das Buch Hiob erklärt (KHK 16), Frb. i. Br. 1897. J. Hontheim S. J., Das Buch Job als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt (BSt 9, 1/3), Frb. i. Br. 1904. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in librum Job (CSs), P. 1886. N. Schlögl O. Cist., Das Buch Ijjob (Die heiligen Schriften des Alten Bundes 3, 2), Lp. 1916. W. Volck, Das Buch Hiob und der Prediger Salomo ausgelegt (KK A 7: Die poetischen Hagiographen [Buch Hiob, Prediger Salomo, Hohelied und Klagelieder] ausgelegt von W. Volck und S. Oettli, Nördlingen 1889, 1—151).

§ 91. Inhalt, Anlage und Absicht des Buches Job.

326. Daß sich das Buch Job mit dem menschlichen Leiden, besonders mit dem Problem beschäftigt, welches das Leiden des Gerechten der Theodizee stellt, ist ziemlich allgemein anerkannt. Es steht außerdem fest, daß die Auffassung, Leiden sei Vergeltung für Sünden, in maßgebenden Äußerungen bekämpft wird. Letzteres wird auch vielfach als Ziel der ganzen Darlegung betrachtet[1]. Doch geht die Absicht des Verfassers so wenig in diesem einen Punkte auf, daß bis jetzt die verschiedensten Auffassungen des Buches vertreten werden. Von anderem abgesehen, ist die Unsicherheit in der Auffassung dadurch verursacht, daß die Anlage des Buches die aufgeworfene Frage durch Rede und Gegenrede lösen zu wollen scheint, tatsächlich aber keine bestimmte Lösung durch irgend einen der Wortführer, die an der Diskussion teilnehmen, gegeben wird.

327. Die Erörterung über das menschliche Leiden führt der Verfasser in der Form eines Gespräches (vgl. griech. «Symposion») durch, das mit einem erzählenden Abschnitt eingeleitet wird (Prolog) und mit einem solchen abschließt (Epilog).

Job aus ʿUṣ[2] ist ein frommer und glückgesegneter Mann. Der Satan bezweifelt in einer himmlischen Ratsversammlung Jobs Standhaftigkeit

Zu den Job-Problemen (ThG 3, 441—451) 445 f.; E. Nestle, Job the fifth and Moses the seventh from Abraham (ExpT 19, 474 f.).

[1] Vgl. Driver (s. o. S. 9) 441 ff.

[2] Vgl. P. Dhorme O. P., Le pays de Job (Rb N. S. 8, 102—107).

im Unglück. Auf Zulassung Gottes bringt der Satan Unglück auf Unglück über Job. Job bleibt unerschüttert (1, 1—22). In einer zweiten himmlischen Versammlung erhält Satan die Erlaubnis, Job persönlich zu treffen, und er schlägt ihn mit dem Aussatz. Selbst Jobs Weib versucht ihn zum Abfall von Gott zu verleiten; Job aber bleibt fromm (2, 1—10). In seinem Unglück besuchen ihn drei Freunde, Eliphaz von Teman, Bildad der Schuchite und Ṣophar der Naʿamaniter (2, 11—13). Der erste Redezyklus (Kap. 3—14) wird durch Jobs Klage eingeleitet (3, 1—26), auf die Eliphaz (Kap. 4—5) erwidert. Job antwortet ihm (Kap. 6—7). Bildad redet (Kap. 8), Job antwortet (Kap. 9—10). Ṣophar redet (Kap. 11), Job erwidert (Kap. 12—14). Ebenso wechseln im zweiten Redezyklus (Kap. 15—21) Rede und Gegenrede: Eliphaz (Kap. 15), Job (Kap. 16—17), Bildad (Kap. 18), Job (Kap. 19[1]), Ṣophar (Kap. 20), Job (Kap. 21). Im dritten Redezyklus (Kap. 22 bis 31) ist der Wechsel nicht mehr zu Ende geführt. Eliphaz (Kap. 22), Job (Kap. 23—24), Bildad (Kap. 25), Job (Kap. 26) tauschen noch Rede und Antwort. Dann folgt aber nochmal eine Rede des Job (Kap. 27), ein Kapitel über den Ursprung der Weisheit (Kap. 28)[2], neuerdings eine Rede Jobs mit selbständiger Einleitung (Kap. 29—31), dann eine Schlußbemerkung zu Jobs und der drei Freunde Reden (31, 40ᵇ—32, 1). Nun tritt ein bisher nicht genannter Redner in die Erörterung, Elihu (32, 2—6ᵃ), der in längerer Ausführung (Kap. 32—37) sich gegen Job wendet (32, 6ᵇ—33, 33), welche durch mehrere neu einsetzende Einleitungen zergliedert wird (34, 1; 35, 1; 36, 1). Nunmehr antwortet Jahwe dem Job (38, 1—40, 2 [𝔙 39, 32]; neue Einleitung 40, 1 [𝔙 39, 31]). Jobs kurzer Entgegnung (40, 3—5 [𝔙 39, 33—35]) folgt eine neue Rede Jahwes (40, 6—41, 26 [𝔙 40, 1—41, 25]). Job erkennt Jahwe an (42, 1—6). Jahwe fordert Jobs Freunde zur Buße für ihre unrichtigen Reden gegen Job auf (42, 7—9). Mit der Schilderung von Jobs nunmehrigem Glück schließt das Buch (42, 10—17 [𝔙 16]).

328. Auch wenn wir von vereinzelt gebliebenen Anschauungen[3] absehen, sind die Auffassungen des Buches Job verschieden

[1] 19, 25—27 ist viel umstritten, weil die Stelle so verstanden werden kann, daß sie die leibliche Auferstehung lehrt. Vgl. J. Hontheim S. J., Eine neue Übersetzung von Job 19, 25—27 (ZkTh 31, 376—386); A. Hudal, Auslegung von Job 19, 25—27 in der katholischen Exegese (Kath 4. F. 17, 331 bis 345); Ders., Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job 19, 25—27 (BZ 14, 214—235); J. Speer, Zur Exegese von Hiob 19, 25—27 (ZatW 25, 47—140); J. M. Vidal, L'idée de resurrection dans Job (RClfr 57, 295—309).

[2] Vgl. P. Dhorme, Les chapitres XXV—XXVIII du livre de Job (Rb 33, 343—356).

[3] E. Müller (Der echte Hiob, Hannover 1902) scheidet vieles vom gegenwärtigen Texte aus und sieht im Verfasser einen Atheisten. Auch Friedrich Delitzsch (Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, Stuttgart 1903, 19) findet im Buche «Worte, die stellenweise an Blasphemie grenzen». — Scholz (s. o. S. 76[10]) 24 faßt Job als den Messias auf.

genug[1]. Der eine sieht in der Lehre des Buches Job die wahre Weisheit entwickelt, ein anderer die These verfochten, daß alle Dinge unter göttlicher Leitung stehen, oder daß die Gesetze der göttlichen Vorsehung unbekannt seien. Wieder andere betrachten Job als einen Typus des leidenden Israel nach dem Exil oder finden in ihm den Zustand der unerlösten Menschheit geschildert. H. Gärtner[2] läßt zwei religiöse Gegensätze dargestellt werden: die Religion der Liebe und Gesinnung und die Religion der Furcht und der äußerlichen Frömmigkeit. Diejenigen, welche annehmen, daß die traditionelle Vergeltungslehre bekämpft werde, suchen die Absicht des Buches damit in einem Punkte, der eine hervorragende Rolle im Buche spielt, aber das klare Ziel der Auseinandersetzung ist die Vergeltungslehre doch wieder nicht. Das zeigen Erklärungsversuche, welche diesem Grundgedanken noch eine besondere Form geben: so soll Job lehren wollen, wie man praktisch die Leiden richtig ertragen könne; oder die Leiden der Gerechten seien ohne Widerspruch zu ertragen wegen der Allgewalt des Schöpfers und der Geringfügigkeit des Menschen.

329. Eine einheitliche, bestimmte und klare Antwort auf die Frage, die im Vordergrunde steht, suchen wir im Buche vergeblich. Weder in den Reden Jobs noch in dem Eingreifen Jahwes, weder in dem, was die Freunde insgesamt gegen Job vertreten, noch in besonderen Thesen des einen oder andern der Wortführer ist eine Lösung des Problems zu finden. Der Dialog wogt hin und her, und wenn in der einen Rede etwas Rechtes und Schönes gefunden werden will, so ist doch auch das, was von einem andern Standpunkt aus dagegen vorgebracht wird, nicht ohne Bedeutung und Wirkung. Der Verfasser scheint überhaupt nicht einer logisch scharf zugespitzten Schlußlösung zugestrebt zu haben, sondern trachtete, die ethisch-religiöse Wirkung auf den Leser an alle Teilnehmer an der Unterhaltung zu verteilen. Der Dialog ist nur eine äußerliche Darstellungsform, nicht das technische Mittel, eine Frage auf dem Wege von Rede und Gegenrede zu klären. Dann konnten unschwer die schönen und lehrreichen Aussagen über das menschliche Leiden, welche dem Verfasser zu Gebote standen, unter Verzicht darauf, für jeden Diskussionsredner einen scharf umrissenen Standpunkt herauszuarbeiten, den Teilnehmern am Dialog ohne bestimmte Trennung in den Mund gelegt werden.

---

[1] Vgl. Volck (s. o. S. 223) 3 f.

[2] Der dramatische Charakter des Buches Hiob und die Tendenz desselben, Diss. (Bern), B. 1909.

§ 92. Literarische Eigenart des Buches Job.

330. Die Unsicherheit im Verständnis des Buches Job ist zum Teil darin begründet, daß man sich auch in der Frage nicht klar ist, was von Anfang an zum Buche gehörte und seinem Zielgedanken dient. Hierin gehen Vertreter einer radikalen kritischen Richtung[1] mit den meisten katholischen Exegeten[2] und halten den gegenwärtigen Umfang des Buches im wesentlichen für ursprünglich; anderseits hat der katholische Exeget H. van Hoonacker eine Ansicht vertreten, die wohl die umfangreichsten nachträglichen Erweiterungen im Buche Job annimmt[3].

331. Folgende Bestandteile lassen sich unterscheiden:

1) Prolog (1, 1—2, 13) und Epilog (42, 10—17 [𝔙 16]) sind in Prosa geschrieben, die Reden dagegen in hochpoetische Form gefaßt. Der geduldige Job der Prosa-Umrahmung steht im Gegensatz zum klagenden und anklagenden Wortführer im Dialog. Die Frage, welche gelöst wird, ist in Einleitung und Schluß: Gibt es eine uneigennützige Frömmigkeit? Im Dialog wird das Leiden des Gerechten erörtert. Die Art der Lösung wird im Dialog naturgemäß auf dem Wege des Streites gesucht, in der Umrahmung tritt uns die Lehre in einem Beispiel der Geduld entgegen. Wenn durch diese Eigentümlichkeiten eine gewisse Selbständigkeit für die Prosaerzählung gefordert wird, so ist doch anderseits zu beachten, daß der Dialog die Prosaerzählung nicht entbehren kann. Infolgedessen mag die Joberzählung mündlich oder schriftlich schon ihre bestimmte Form angenommen haben, ehe der Dichter des Dialogs sie zur Exposition für die Personen, die er auftreten ließ, gebrauchte[4].

332. 2) Kap. 28, in dessen Umgebung die klare, gleichmäßige Anlage des Dialogs in Verwirrung geraten ist, hebt sich außerdem durch

---

[1] Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]246 ff. M. Köppel, Jahwes Allmacht und Gerechtigkeit in den Reden Hiobs (ZatW 29, 204—214). M. Thilo, Das Buch Hiob. Neu übersetzt und aufgefaßt, Bonn 1925.

[2] Vgl. u. a. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 145 ff.; Holzhey (s. o. S. 9[1]) 108 f.; Hontheim (s. o. S. 223); A. Schulz, Plan und Gedankengang des Buches Job (Germania 1908, Wissensch. Beil. Nr. 13 f.).

[3] Une question touchant la composition du livre de Job (Rb 12, 161—189). Der Prolog und die Reden wurden nach ihm in doppelter Form weitergebildet. In der einen Gestalt hat man die Elihureden, in der andern Jahwes Eingreifen dazugefügt; in der gegenwärtigen, dritten Gestalt des Buches sind beide Formen zusammengearbeitet.

[4] Vgl. Gärtner (s. o. 225[2]) 29 ff.; K. Kautzsch, Das sog. Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hiob Kap. 1; 2; 42, 7—17. Ein Beitrag zur Frage nach der Integrität des Buches Hiob, Tüb. 1900; Laur (s. o. S. 222[6]) 449 f.

die ruhige Stimmung von der Umgebung ab; es enthält eine Erörterung über die Weisheit und die Art, wie sie erworben werden kann. Es geht schwer, dieses Kapitel als ursprünglichen Bestandteil des Buches in den Gedankengang und den Geist, den das Buch atmet, einzufügen, besonders gerade an der Stelle, wo es steht. Doch wird dies von manchen Exegeten versucht[1].

333. 3) Sehr umstritten sind die Reden des Elihu (Kap. 32—37)[2]. Manche halten gerade diese Kapitel für unentbehrlich und sehen in ihnen ein Meisterstück[3]. Eine Mittelstellung nimmt ein A. Kamphausen[4], der die Kapitel vom Dichter selbst zum abgeschlossenen Buche nachgetragen sein läßt. Auch Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]250 meint, daß es dem Dichter nicht vergönnt war, die letzte Feile an das Buch anzulegen und das Auftreten des Elihu besser zu begründen. Die katholischen Exegeten treten fast alle[5] für die Echtheit ein. — Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß diese Kapitel nicht im grundlegenden Plan des Buches Job einbegriffen waren. Es fehlt nicht nur eine Einführung des Elihu, wie sie der Anfang des Dialogs bei den drei Freunden bringt (auch das Schlußwort [42, 7 ff.] nimmt nur auf die drei Freunde Rücksicht), sondern die Elihureden zerreißen den Zusammenhang zwischen 31, 35 ff. (vgl. V. 35 «der Allmächtige antworte mir . . .») und 38, 1 ff. (Jahwe antwortet dem Job). Wenn man nicht gerade vom Grundgedanken dieser Kapitel aus die Lehre des Buches Job bestimmt, so sind sie für die Gedankenentwicklung keineswegs notwendig; sie wiederholen vielmehr zum Teil die Äußerungen der Freunde, und Kap. 36 f. nimmt vorweg, was Jahwe erst sagen soll. Stil- und Spracheigentümlichkeiten[6] können für sich allein die Sache nicht entscheiden[7], unterstützen aber wenigstens die Ansicht, daß diese Kapitel nicht in einem Zuge mit dem übrigen Buche niedergeschrieben wurden[8].

---

[1] So Budde (s. o. S. 223) 162 f.; König (s. o. S. 2[2]) 414[2]; Volck (s. o. S. 223) 8. — E. Sellin (Das Problem des Hiobbuches, Lp. 1919) hält höchstens für möglich, daß der Dichter des Buches selbst später das Kapitel eingefügt hat, als ihm das Problem schon ferner stand. Vgl. auch Ders., Einleitung (s. o. S. 10)[4] 142 ff., wo er in der ganzen unausgeglichenen Dichtung das Ringen eines Menschenlebens mit dem Problem niedergelegt findet.

[2] W. Posselt, Der Verfasser der Elihureden (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung (BSt 14, 3), Frb. i. Br. 1909. [3] So Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]247 ff.

[4] Rez. in StKr 1863, 792—816 (s. S. 810 f.).

[5] Für nachträglich eingefügt halten sie z. B. Dhorme (s. o. S. 223); *A. Le Hir, Le livre de Job. Traduction sur l'hébreu et commentaire avec introduction par Grandvaux, P. 1873; Van Hoonacker (s. o. S. 226[3]).

[6] Kautzsch (s. o. S. 162[5]) 101 stellt 31 Aramaismen in den Elihureden gegenüber 53 im ganzen übrigen Buche fest.

[7] Vgl. Budde (s. o. S. 223) XLVIII; Posselt (s. o. Anm. 2) 103 ff.

[8] H. H. Nichols (The composition of the Elihu speeches [Job chs. 32—37] [AmJsemL 27, 97—186]) findet auch innerhalb der Elihureden noch Anzeichen eines literarischen Aufbaues.

334. 4) 38, 1—42, 6 (Auftreten Jahwes) halten Van Hoonacker[1] und Sellin[2] für sekundär. Das ist deshalb abzulehnen, weil das Auftreten Jahwes zum mindesten äußerlich den Dialog zum Austrag bringen muß, und weil Jahwes Antwort durch 31, 35 ff. vorbereitet ist. Die Schilderung des Straußes (39, 13—18) jedoch fügt sich so wenig in den Zweck der Rede Jahwes ein, daß man darin eine Erweiterung des Textes sehen darf. Weniger begründet ist die Ausscheidung von 40, 15 (𝔙 10)—41, 26 (𝔙 25) (Beschreibung des Behemot[3] und Leviatan). Daß das Stück entbehrt werden könnte, ist kein stichhaltiger Beweis[4].

Abgesehen von Kap. 28 und den Elihureden werden also nur wenig umfangreiche Stücke nachträglich zur ältesten Gestalt des Buches Job gekommen sein[5].

§ 93. Entstehungszeit des Buches Job[6].

335. Viele alte und neue Exegeten haben Job selbst für den Verfasser gehalten und das Buch in sehr früher, vormosaischer[7] oder mosaischer[8] Zeit angesetzt. Sprachliche Eigenart und der eigentümliche kulturelle

---

[1] Siehe o. S. 226[3]. [2] Siehe o. S. 227[1].

[3] = ägypt. p-ỉḥ-mw; vgl. N. Herz, Egyptian words and idioms in the book of Job (OrLz 16, 343—346).

[4] Von verschiedenen wurden noch als echt bestritten 9, 8—10; 12, 7—10 13 22; 24, 18—24; 27, 7—10 11—23. Vgl. auch A. Merx, Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text kritisch bearbeitet und übersetzt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung, Jena 1871.

[5] Hontheim (s. o. S. 223) sucht auf jede Weise festzuhalten, daß das Buch durchweg einheitlich sei. — Sellin (Das Problem [s. o. S. 227[1]]) unterscheidet vier Schichten. — H. Torczyner (Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes, Wien 1920) hilft sich mit Umstellungen, um die Anschauung der Redenden einheitlicher zu gestalten, greift aber sogar über den Umfang des Buches Job hinaus, um Gedankensprünge des Textes aufzufüllen.

[6] H. Beveridge, The date of the book of Job (Journal of the royal as. Soc. 1919, Apr., 234). V. L. Trumper (ebd. Okt., 586 f.).

[7] Aristäas (vgl. Eusebius, Praepar. ev. 9, 25, 1—3 [Mg 21, 728]); Origenes, C. Celsum 6, 43 (Mg 11, 1365); Hieronymus, Praef. in librum Job (es sei in syrischer Sprache verfaßt und daraus übertragen worden [so versteht A. Calmet O. S. B. (Commentarius literalis in omnes libros VT[i] latinis literis traditus a J. D. Mansi 5, Würzburg 1791, 304) die Andeutung des Hieronymus]; ebenso Ps.-Origenes [Mg 17, 373]). — Haneberg (s. o. S. 8[1]) [4]366 sieht in Job ein vormosaisches Werk, das aus dem Arabischen übersetzt oder überarbeitet worden sei.

[8] Talmud, b. Baba batra f. 14[b]; 𝔖p (wo Job nach dem Pentateuch und vor Jos eingereiht ist; vgl. auch Hieronymus in seinem Briefe an Paulinus). — Aus

Hintergrund[1] der Geschehnisse haben zu solchen Datierungen Anlaß gegeben und solchen Meinungen immer wieder Anhänger gewonnen[2]. Die Voraussetzung, daß zur Zeit Salomos die hebräische Literatur ihre höchste Blüte erlebte, verschuldete es, daß man dieses schöne und kunstvolle Werk Salomo selbst zuschrieb oder es wenigstens in seine Zeit verlegte[3].

Die eigenartige Technik im Aufbau läßt wohl eher auf nachsalomonische Zeit schließen[4]. Als terminus ad quem kommt Ez 14, 14 20 in Betracht. Die Stellen wären an sich auch verständlich, wenn Ezechiel bloß mit der Geschichte des Job, vielleicht sogar nur so weit, als sie im Prolog und Epilog vorliegt[5], bekannt war. Allein näher liegt die Annahme, daß der Prophet dabei aus dem Buche geschöpft hat, das später sicher bezeugt ist[6]. Außerdem spricht nichts dagegen, daß damals unser Buch schon in vollem Umfange vorhanden war[7]. Vielmehr unterstützt eine gewisse inhaltliche und sprachliche Verwandtschaft mit Jeremias (inhaltlich vgl. Job 3, 3—10 und Jer 20) die Datierung in die Zeit dieses Propheten[8].

---

neuerer Zeit vgl. G. W. Hazelton, The book of Job. — Who wrote it? (Bs 71, 573—581): Moses habe das Buch in Midian verfaßt.

[1] Auf das Gesetz und andere israelitische Einrichtungen der späteren Zeit ist keine Rücksicht genommen, der Gottesname Jahwe nur im Prolog und Epilog und 12, 9; 38, 1; 40, 1 gebraucht. Vgl. Dhorme (s. o. S. 223) LII ff.

[2] Gregorius M. (Moralia in Iobum, Praef. 1 [M[l] 75, 517]) datiert das Buch in die Zeit der Richter.

[3] Nach Luthers Vorgang urteilten so eine Reihe von orthodoxen Protestanten (so z. B. Franz Delitzsch [s. o. S. 223]). Von katholischen Vertretern seien genannt Calmet (s. o. S. 228[7]) 506, Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 52, Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 147 f.

[4] So *E. Gigot, Leading problems concerning the book of Job (The New York Review 1906, Febr. u. März).

[5] So Duhm (s. o. S. 223) VIII.

[6] Tob 2, 15 (𝔙) setzt Prosa-Umrahmung und Dialog als bestehend voraus.

[7] Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]251 f., Kautzsch (s. o. S. 226[4]) u. a. nehmen nachexilische, persische Zeit an, weil die Engellehre des Judentums aus dem Parsismus entlehnt sei (vgl. dagegen o. S. 178). — O. Holtzmann (bei B. Stade, Geschichte des Volkes Israel [W. Oncken, Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen I, 6], B. 1887/88, 2, 348) sah in Job eine Nachahmung der platonischen Dialoge. Schon Theodor von Mopsuestia wollte in Job die dichterische Fiktion eines Hellenisten («paganorum» [M[g] 66, 697 f.]) sehen (vgl. Kihn [s. o. S. 4[3]] 68).

[8] Vgl. Dhorme (s. o. S. 223) CXXVI ff. J. Royer (Eschatologie des Buches Job [BSt 6, 5], Frb. i. Br. 1901) sucht Jeremias selbst als Verfasser zu er-

§ 94. Dichterische Form und Geschichtlichkeit des Buches Job. Außerbiblische Parallelen.

336. Das Buch Job ist eines der schönsten dichterischen Werke des AT und nimmt eine hervorragende Stelle in der Weltliteratur ein. Die allgemein anerkannten Merkmale der hebräischen Poesie, wie Parallelismus membrorum, plastischen, schwungvollen Stil, trägt es in hoher Vollendung an sich.

Exegeten, welche in der atl Poesie Metrik in strengem Sinne und durchgebildete Strophik anerkennen, glauben solche Formen auch in unserem Buche nachweisen zu können[1]. Der literarischen Art nach ist es weder ein ausgesprochenes Epos[2] noch ein kunstgemäß aufgebautes Drama[3], sondern eine Lehrschrift, die in die Form des Gespräches[4] gegossen ist.

337. Da im Altertum, besonders in der Bibel, Romane nicht gebräuchlich waren, so werden Name und Hauptschicksale des Job auf geschichtlichen Tatsachen beruhen. Diejenigen, welche Job durchweg für eine Erdichtung halten[5], können sich auf keinen schlüssigen Beweis, besonders nicht auf erdichtete Namen berufen[6].

338. In der außerbiblischen Literatur glaubte man Ähnlichkeiten mit Job auf dem Boden Ägyptens, besonders in dem «Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele»[7], und in Babylonien zu entdecken. Aus dem babylonischen Kulturkreis sind umfangreiche Texte vorhanden[8]. Es ist jedoch verfrüht, eine gemeinsame Grundlage für den biblischen

---

weisen. — Job 12, 14—25 könnte sich auf die assyrische Gefangenschaft beziehen. — Vgl. noch P. Joüon S. J., Hat Ben Sira (Eccli 49, 9) Ezechiel als Verfasser des Buches Job genannt? (ZkTh 27, 583—585).

[1] Vgl. Vetter (s. o. S. 212[6]), Hontheim (s. o. S. 223) u. a.

[2] Vgl. König (s. o. S. 2[2]) 410 f. [3] Vgl. Gärtner (s. o. S. 225[2]).

[4] Vgl. K. Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon, Tüb. 1904.

[5] So ein alter Rabbi nach Talmud, b. Baba batra f. 15[a], Theodor von Mopsuestia (M[g] 66, 697 f.) und neuere Exegeten.

[6] Die Tatsache, daß die Bibel auf das Beispiel des Job verweist (Ez 14, 14; Tob 2, 15 [𝔙]; Jak 5, 11), verlangt nicht unbedingt, daß das Gespräch wirklich stattgefunden hat, wohl nicht einmal, daß Job eine andere als literarische Existenz gehabt habe.

[7] Vgl. Greßmann (s. o. S. 12), 1909, 1, 195—198. Für Abhängigkeit ist Fries (s. o. Anm. 4). — Anklänge in Sprache und Inhalt wollte auch Herz (s. o. S. 228[3]) finden.

[8] M. Jastrow jr., A Babylonian parallel to the story of Job (JbL 25, 135 bis 191). S. Landersdorfer O. S. B., Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Eine literargeschichtliche Studie (BSt 16, 2), Frb. i. Br. 1911. V. Scheil O. P., Encore un Job babylonien (Revue d'assyriologie 9 [1912], 65—68).

und den sog. babylonischen Job vorauszusetzen[1], geschweige denn daß der Vergleich eine Abhängigkeit des biblischen von einer babylonischen Vorlage ergäbe[2]. Für allgemein menschliche Gedanken brauchte es ein Vorbild nicht. Die hohe dichterische Kraft und Kunst, die der Verfasser offenbart, läßt schwer an einen ausgiebigen fremden Einfluß denken.

§ 95. Der Text des Buches Job.

339. Eine Lehrschrift, die so wichtige menschliche Fragen behandelt wie das Buch Job, war leicht Erweiterungen zugänglich. Auch die Schwierigkeit des Textes[3] mußte dazu verleiten, nichtverständliche Stellen zu glossieren. Schon frühzeitig begegnen uns Hinweise, daß der Text in den verschiedenen Überlieferungsformen nicht den gleichen Umfang hatte[4].

Der 𝔊-Text, der gegenüber dem 𝔐 zwei größere Zusätze aufweist (2, 9^{a-d}; 42, 17^{a-e}), ist sonst erheblich kürzer. Was in 𝔊 fehlt, macht jedoch den Text keineswegs leichter. Wo Erweiterung und wo Kürzung vorliegt, wird die Exegese bei jeder einzelnen Stelle besonders zu untersuchen haben[5].

3. Das Buch der Psalmen.

§ 96. Name. Literatur.

340. תְּהִלִּים (תְּהִלּוֹת, תִּלִּים) = «Loblieder» (Ps 145 [144], 1), so bei den späteren Juden (a potiori) genannt; תְּפִלּוֹת = «Bittgebete» (so Ps 72 [71], 20 mit Bezug auf die vorausgehende Sammlung von Psalmen; Ps 17 [16]; 86 [85]; 90 [89]; 102 [101]; 142 [141]),

---

[1] So K. Fruhstorfer, Ein assyrisch-babylonisches Gedicht und das biblische Buch Job (ZkTh 31, 755—762).

[2] Vgl. dazu besonders Landersdorfer (s. o. S. 230[8]).

[3] Vgl. G. Richter, Erläuterungen zu dunklen Stellen im Buche Hiob (BWAT 11), Lp. 1912.

[4] Vgl. Origenes, Ep. ad Afric. 3 (M^g 11, 53). Θ ist um ein Sechstel länger als 𝔊. Hieronymus (Praef. in librum Job) sagt von 𝔏: «septingenti ferme aut octingenti versus desunt» (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 43). $\mathfrak{S}^s$ hat fast um 400 Stichen weniger als 𝔐 (vgl. Driver [s. o. S. 9] 463).

[5] * G. Bickell (Kritische Bearbeitung des Jobdialogs [WZKM 6, 136 bis 147 241—257 327—334; 7, 1—20 153—168; 8, 121]) sieht in 𝔐 eine Erweiterung. Budde (s. o. S. 223) LVI ff. und Driver (s. o. S. 9) 463 halten 𝔊 für absichtlich gekürzt. — Vgl. auch H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible. IX. Job etc. (PSbA 33, 26—33 53—61).

ἡ βίβλος Ψαλμῶν (Lk 20, 42; Apg 1, 20 [ψαλμός = מִזְמוֹר = Lied, zum Saitenspiel zu singen; Überschrift von 57 Psalmen]; 𝔊^A ψαλτήριον = Saiteninstrument für den Vortrag von Liedern; daher «Psalter»), Liber Psalmorum (Ps, Pss).

341. J. Ecker, Psalmenliteratur (Porta Sion [s. o. S. 208] 217*—234*). J. Linder S. J., Neuere katholische Psalmenliteratur (ZkTh 39, 741—759). — F. Baethgen, Die Psalmen übersetzt und erklärt (GHK 2, 2)[3], Gött. 1904 (s. u. Gunkel). C. A. and E. G. Briggs, A critical and exegetical commentary on the book of Psalms (IcC), Edinburgh 1906/07. Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen (BC 4, 1)[5], hrsg. von Friedrich Delitzsch, Lp. 1894. Duhm (s. o. S. 219[9]). H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt, Gött. 1904, [4]1917. Ders., Die Psalmen übersetzt und erklärt (GHK 2, 2[4]; s. o. Baethgen), Gött. 1926. *G. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt, Frb. i. B. 1892, [2]1906. H. Keßler, Die Psalmen für die zweite Auflage übersetzt und ausgelegt (KK A 6, 1), München 1899. R. Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (KAT 13)[1|2], Lp. 1914, [3|4]1922. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in Psalmos [hrsg. von M. Hagen S. J.] (CSs), P. 1912. E. König, Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1927. *Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung, Regensburg 1914 (nach 𝔅). F. Raffl O. F. M., Die Psalmen nach dem Urtext. 3. Bd.: Ps 107—150, Frb. i. Br. 1892. Schlögl (s. o. S. 217[1]). *Stephan, Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachl. Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevier-Pss (einschließlich der im Brevier vorkommenden Cantica)[3], Regensburg 1925. *V. Thalhofer, Erklärung der Psalmen und der im römischen Brevier vorkommenden biblischen Cantica mit besonderer Rücksicht auf deren liturgischen Gebrauch, Regensburg 1857, [6]von P. Schmalzl, 1895, [8]von F. X. Wutz, 1914, [9]1923 (nach 𝔅). M. Wolter O. S. B., Psallite sapienter. Psallieret weise! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie. Dem Klerus und Volk gewidmet, Augsburg 1883, [3]Frb. i. Br. 1904/07 (nach 𝔅). Wutz (s. o. S. 194[2]). J. K. Zenner S. J., Die Psalmen nach dem Urtext. Ergänzt und hrsg. von H. Wiesmann S. J., Mstr. i. W. 1906/7[1].

§ 97. Inhalt des Buches der Psalmen.

342. Psalmendichtung scheint es auch außerhalb des AT gegeben zu haben[2]. Doch ist in den Literaturen anderer Völker kein so

[1] Auf Grund der EBK vom 1. Mai 1910 (s. u. S. 234[1]) auf den Index gesetzt (1911).

[2] Vgl. H. Bahr, Die babylonischen Bußpsalmen und das AT, Lp. 1903; C. H. Cornill, The Psalms in universal literature (in: The culture of ancient Israel, Chicago 1914); A. Eberharter, Aus den babylonischen Bußgebeten und den biblischen Psalmen (ThQ 91, 1—20); M. Noordtzij, Babylonische

vielseitiger und ausgedehnter Gebrauch von dieser Art religiöser Dichtung nachzuweisen, wie wir ihn im Buche der Pss finden.

343. In seiner jetzigen Gestalt besteht es aus 150[1] Liedern, die zu verschiedenen Zeiten von vielfach unbekannten Verfassern in religiöser Absicht[2] und zum Teil für den Gebrauch in der Liturgie[3] gedichtet und allmählich zu einem Buche vereinigt wurden.

Die Zahl 150 ist sowohl in 𝔐 wie in 𝔊 𝔙 vorhanden; die Zählung im einzelnen ist jedoch in beiden Überlieferungsformen verschieden: 𝔐 9 + 10 = 𝔊 𝔙 9, 𝔐 114 + 115 = 𝔊 𝔙 113, 𝔐 116 = 𝔊 𝔙 114 + 115, 𝔐 147 = 𝔊 𝔙 146 + 147. 𝔐 10—114 = 𝔊 𝔙 9—113 und 𝔐 117 bis 147 = 𝔊 𝔙 116—146 differieren um 1, 𝔐 115 und 116 zum Teil um 2 von 𝔊 𝔙; nur 1—9 und 147—150 werden gleich gezählt. Die Ergebnisse der Exegese über die wirkliche Zahl der selbständigen Psalmen decken sich mit keiner der beiden Zählungen, da noch andere Zer-

---

psalmen in vergljiking met die des Ouden Testament, Kampen 1912; *F. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau atl Psalmen (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. 11, 1/2), Pad. 1922; H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen umschrieben, übersetzt und erklärt (Assyriolog. Bibliothek 6), Lp. 1885.

[1] Die älteste jüdische Überlieferung zählte 147 Pss (Talmud, j. Šabb. c. 16); auch sonst werden in alten Hss weniger als 150 gezählt. Zum Teil kommen die Unterschiede in der Gesamtzahl davon her, daß jetzt getrennte Psalmen vereinigt werden. So wurden Apg 13, 33 Ps 1 und 2 als ein Psalm gerechnet. — 𝔊 und 𝔖 kennen einen 151. Psalm «außerhalb der Zahl stehend»; außerdem existieren noch vier weitere apokryphe Psalmen (vgl. W. Wright, Some apocryphal Psalms in Syriac [PSbA 9, 257—266]).

[2] Sollten Lieder aufgenommen worden sein, die ursprünglich für nichtreligiöse Zwecke bestimmt waren — so nimmt M.-J. Lagrange O. P. (Deux commentaires des Psaumes [Rb N. S. 1, 251—259] 256) für Ps 45 (44) an —, so wäre die allenfallsige Umarbeitung nebst Umsetzung des Sinnes und die Einführung in die Heilige Schrift einem inspirierten Organ zuzuschreiben, um nicht eine «inspiratio subsequens» (vgl. o. S. 207 u. 208[2]) annehmen zu müssen.

[3] Die Sammlung der einzelnen Lieder scheint nach den beigesetzten Überschriften für den liturgischen Gebrauch geschehen zu sein. Der Inhalt (nach Vertretern von Strophensystemen [s. o. S. 222[3]] auch die Anlage als Chorlied) verrät, ob ein Psalm von Anfang an für die Liturgie berechnet war (vgl. J. C. Matthes, Die Psalmen und der Tempeldienst [ZatW 22, 65—82]). Daß das betende «Ich» immer ein Kollektivum sei (so *T. Engert, Der betende Gerechte der Psalmen. Historisch-kritische Untersuchung als Beitrag zu einer Einleitung in den Psalter, Würzburg 1902), fordert der Inhalt keineswegs, sondern darunter ist oft eine Einzelpersönlichkeit zu verstehen (so E. Balla, Das Ich der Psalmen untersucht [FRLAuNT 16], Gött. 1912).

legungen (z. B. Ps 19 [18]) und Zusammenziehungen (z. B. Ps 42 und 43) sich als notwendig erweisen [1].

344. Der Inhalt der einzelnen Psalmen ist so wechselvoll, wie nur religiöse Gedanken und Empfindungen sein können: Lob, Dank, Bekenntnis Gott gegenüber, Reue und Rückkehr vom Abfall, Liebe zum Gesetze, Haß gegen Gottes, des Volkes und persönliche Feinde, Bitte um Rettung aus geistiger und leiblicher Not, kurz alle Saiten des menschlichen Seelenlebens kommen darin in Schwingung. Die vielfach ohne erkennbaren Grund aneinandergereihten Psalmen lassen sich nach Inhalt und Form in verschiedene Gruppen gliedern [2].

Außer den Gradualpsalmen, die schon dem Hersteller des Psalmenbuches als ein Ganzes vorlagen [3], hat die christliche Zeit [4] die Bußpsalmen (Psalmi poenitentiales — Ps 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142 nach 𝔊 𝔙 [5]) gesondert herausgehoben. Die messianischen Psalmen [6], die

---

[1] Vgl. die EBK vom 1. Mai 1910, «De auctoribus et de tempore compositionis Psalmorum» Nr. VI: «Utrum sententia eorum admitti possit, qui tenent, inter psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum coniuncti; itemque alios esse psalmos ut ‚Miserere mei, Deus', qui ut melius aptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi iudaici, leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione? — Resp.: Affirmative ad utramque partem» (D.[11] 2134).

[2] Am eingehendsten ist der Versuch einer Gruppierung durchgeführt bei König (s. o. S. 232) und W. Staerk, Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen (SAT 3, 1)[2], Gött. 1920.

[3] F. Praetorius, Bemerkungen zu den šîr hammaʿălôt (ZdmG 71, 389—400). W. Riedel, Die Stufenpsalmen (NkZ 17, 43—56 83—105). *A. Schulz, De psalmis gradualibus, Diss. Mstr. i. W. 1897.

[4] Wohl schon seit Augustinus; vgl. Vita s. Augustini von Possidius (um 432 n. Chr.) (M[1] 32, 63).

[5] Wo nichts anderes angegeben ist, richtet sich die Psalmenzitierung nach 𝔐.

[6] EBK (s. o. Anm. 1) Nr. VIII: «Utrum ex multiplici sacrorum librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam iudaicae gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri Liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt; ac proinde reicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam et messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi

Fluchpsalmen[1], Unschuldspsalmen, Königspsalmen und ähnliche Gruppen werden häufig im Interesse übersichtlicher Bearbeitung unterschieden[2].

§ 98. Die Überschriften der einzelnen Psalmen[3].

345. An der Spitze[4] der meisten[5] Pss stehen Überschriften von verschiedenem Umfang und mit wechselndem Inhalt.

Hauptsächlich enthalten sie folgende Angaben: 1) Die Art des Gedichtes (z. B. Ps 54 [53] מַשְׂכִּיל, intellectus, Lehrgedicht), 2) einen Personennamen mit לְ, wodurch wohl der Verfasser bezeichnet werden will

---

electi praenuntiandam coarctant? — Resp.: Affirmative ad utramque partem» (D.[11] 2136). Vgl. L. Méchineau S. J., Gli autori e il tempo della composizione dei Salmi secondo le risposte della commissione biblica. Commento, Rom 1911. — M.-J. Lagrange O. P., Notes sur le messianisme dans les Psaumes (Rb N. S. 2, 39—57 188—202); Mäcklenburg, Über die Auffassung des Reiches Gottes resp. über den Begriff des göttlichen Königtums in den Pss (StKr 1902, 525—555); *L. Reinke, Die messianischen Psalmen. Einleitung, Grundtext und Übersetzung nebst einem philologischen, kritischen und historischen Commentar, Gießen 1857/58; *F. S. Tiefenthal, Novus commentarius in Psalmos mere messianicos, P. 1912.

[1] So Ps 18 (V. 48), 35, 52, 59, 60, 68, 69, 109, 137 u. a. — Vgl. A. Haitzmann S. J., Ps 108 (hebr. 109). Ein Beitrag zur Exegese der Fluchpsalmen (ZkTh 20, 614—625); C. Martin, The imprecations in the Psalms (PrthR 1, 537—553); F. Steinmetzer, Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen (BZ 10, 133—142 363—369); Zenner (s. o. S. 232) 160—168.

[2] Die Auffassung, welche die kritische Schule über die israelitische Religionsgeschichte entwickelte, führte dazu, wie kultusfeindliche Prophetenstellen (s. o. S. 110 f.), so auch angeblich opferfeindliche Pss aufzuspüren (z. B. Ps 40, 7—9; 50, 8—14 23; 51, 18 f.); vgl. darüber H. Wiesmann S. J., Die «opferfeindlichen» Psalmen (Mélanges de la faculté or. de l'univ. St. Joseph, Beyrouth, 2 [1907], 321—335).

[3] H. Grimme, Zur Frage nach den Psalmenüberschriften (ThQ 79, 580—583); H. Keßler, Grundlinien für das Verständnis der Psalmenüberschriften (Philotesia, P. Kleinert dargebracht, B. 1907, 223—253); H. P. Ree, Forschungen über die Überschriften der Psalmen, Lp. 1846; J. W. Thirtle, The titles of the Psalms, their nature and meaning explained[2], Ld. 1905.

[4] Thirtle (s. o. Anm. 3) nimmt an, daß infolge der scriptio continua die Unterschrift des vorausgehenden Psalmes mit der Überschrift des folgenden Psalmes zusammengeraten sei, vermag aber durch diese Hypothese keineswegs die Unklarheiten in den überlieferten Überschriften wesentlich aufzuhellen.

[5] Nach 𝔐 sind 34 Pss ohne Überschrift (יְתוֹמִים; vgl. König [s. o. S. 232] 50). Nach 𝔅 gilt das, wenn man das «Alleluja» (bei 18 Pss; 𝔖[p] geht eigene Wege) als Überschrift rechnen darf, nur noch von zwei.

(Ps 54 לְדָוִד «von David» [1]), 3) den geschichtlichen Anlaß, der dem Psalm zu Grunde liegt (z. B. Ps 54 «als die Ziphäer kamen und dem Saul sagten: ,Ist nicht David bei uns versteckt?'»; vgl. 1 Sm 23, 19; 26, 1) [2], 4) liturgische Bestimmungen (z. B. Ps 92 לְיוֹם הַשַּׁבָּת «für den Sabbattag»), 5) schwer verständliche Worte, welche man als Anfänge von Liedern deutet, nach deren Melodie der Psalm vorzutragen sei (z. B. Ps 57 אַל תַּשְׁחֵת «ne perdas») [3].

346. Die Psalmenüberschriften stammen kaum auch nur in geringer Anzahl vom Verfasser [4] des einzelnen Psalmes, gehen aber in eine alte Zeit zurück [5], so daß schon die Übersetzer der 𝔊 sie zum Teil nicht mehr verstanden [6].

Die Quelle für die sachlichen Angaben dieser Überschriften läßt sich hie und da noch mutmaßen. So stammt in Ps 7, 1 der Name

---

[1] Nach andern wollen die Namen nach dem לְ den Sänger bezeichnen, dem der Psalm übergeben wurde (so Ambrosius, Enarr. in Ps 47 [M[1] 14, 1201]), oder Sängergruppen (so P. de Lagarde, Erklärung hebräischer Wörter [Abh. d. k. GdW zu Gött., hist.-philol. Kl. 26, Gött. 1880, 5] 23), oder den Gegenstand des Liedes (so 𝔊 zu Ps 72 [71], 1: εἰς Σαλωμών), oder «nach Art von ...» bedeuten (so ungefähr *S. Minocchi, Storia dei Salmi [Riv. di studi religiosi 2 (1902), 385—411; 3, 113—145 241—268 522—546; 4, 29—56]), oder den Titel des Liederbuches angeben (so Keßler [s. o. S. 235 [3]] 241; ähnlich Zenner [s. o. S. 232] 18). — Das לַמְנַצֵּחַ, εἰς τὸ τέλος, «in finem» (bei 55 Pss) wird gewöhnlich übersetzt: «dem Sangesmeister».

[2] Nach Keßler (s. o. S. 235 [3]) 249 ff. sollen diese Zitate nur an Abschnitte aus den Vorlesebüchern erinnern, welche zu praktisch-aszetischen Zwecken dienlich seien.

[3] So schon Ibn Ezra. — Vgl. S. Euringer, Der gegenwärtige Stand der Bibelforschung im katholischen Italien (ThQ 79, 177—216) 203; J. Parisot, Exégèse musicale de quelques titres de Psaumes (Rb 7, 589—595; 8, 117 bis 123). — Auch סֶלָה, welches in 40 Pss 71mal vorkommt (vgl. noch Hab 3, 3 9 13), erklären manche als musikalisches Zeichen. Vgl. V. Zapletal O. P., Das Sela in den Pss (Alttestamentliches [s. o. S. 142 [4]] 139—157); anders J. van Gilse, Sela (TthT 9, 377—402); R. Stieb, Sela und diapsalma. (Eine Eigenart der hebräischen Poesie) (NkZ 24, 666—679).

[4] Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 87 hält für authentisch, was durch 𝔐 und 𝔊 bezeugt ist. — נִצַּח, das dem häufigen לַמְנַצֵּחַ zu Grunde liegt, kommt außer in den Pss erst Hab 3, 19 und Chr vor.

[5] EBK (s. o. S. 234 [1]) Nr II: «Utrum ex concordantia textus hebraici cum graeco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui iure possit titulos psalmorum hebraico textui praefixos antiquiores esse versione sic dicta LXX virorum; ac proinde si non directe ab auctoribus ipsis psalmorum, a vetusta saltem iudaica traditione derivasse? — Resp.: Affirmative» (D. [11] 2130). — Vgl. Méchineau (s. o. S. 234 [6]).

[6] W. Staerk, Zur Kritik der Psalm-Überschriften (ZatW 12, 91—151).

כּוּשִׁי «der Kuschite» aus 2 Sm 18, 31 ff.; der Beiname «Benjaminite» und der Inhalt des Psalmes führt eher darauf hin, an שִׁמְעִי (2 Sm 16, 5 ff.) zu denken. Ps 34, 1 meint 1 Sm 21, 10—16; aber wegen der Ähnlichkeit der persönlichen Umstände und Verwandtschaft in sachlichen Zügen mit Gn 26, 1 ff. ist von da der Name Abimelek statt Akiš eingesetzt. Zu Ps 52, 2 vgl. 1 Sm 21, 8 ff., zu 60, 1 vgl. 2 Sm 8, 13 f.; 1 Chr 18, 12[1]. Ps 72 und 144 sind doch wohl auf Salomo und David gedichtet, tragen aber beide Namen als Verfasser an der Spitze. Der geschichtliche Wert der Überschriften ist demzufolge durch eine kritische Untersuchung im einzelnen festzustellen[2].

§ 99. Herkunft der einzelnen Psalmen.

347. Der Verfasser eines Psalmes ist bekannt, wenn er durch eine kritisch gesicherte Überschrift bezeugt ist. Daß alle Psalmen von David stammen, ist meist nur aus dem Namen des davidischen Psalteriums[3] geschlossen und im Ernst öfter in alter Zeit[4], vereinzelt freilich auch in neuerer Zeit[5] behauptet worden[6]. Sicher ist David der älteste[7] unbestritten anerkannte Verfassername

---

[1] Hennen, Die historischen Notizen einzelner Psalmenüberschriften (Pb 30, 261—264).

[2] EBK (s. o. S. 234[1]) Nr III: «Utrum praedicti psalmorum tituli, iudaicae traditionis testes, quando nulla ratio gravis est contra eorum genuinitatem, prudenter possint in dubium revocari? — Resp.: Negative» (D.[11] 2131). — Schlögl (s. o. S. 232) XI f. sucht bestrittene Überschriften noch als echt festzuhalten.

[3] Vgl. τὰ τοῦ Δαυὶδ 2 Makk 2, 13.

[4] Vgl. Talmud, b. Baba batra f. 14^b, wo übrigens auch noch andere Verfasser bei einzelnen Pss in Verbindung mit David genannt werden; Augustinus, De civit. Dei 17, 14 («credibilius» [M^1 41, 547 f.]); Theodor von Mopsuestia (vgl. F. Baethgen, Siebzehn makkabäische Pss nach Theodor von Mopsuestia [ZatW 5, 53—101; 6, 261—288; 7, 1—60]), der aber seine makkabäischen Psalmen von David in prophetischem Geiste verfaßt sein läßt (M^g 66, 673 f.).

[5] Z. B. F. X. Patrizi S. J., Cento salmi tradotti dal testo ebraico e commentati, Rom 1875.

[6] Dagegen EBK (s. o. S. 234[1]) Nr. I: «Utrum appellationes ‚Psalmi David', ‚Hymni David', ‚Liber psalmorum David', ‚Psalterium Davidicum', in antiquis collectionibus et in Conciliis ipsis usurpatae ad designandum Veteris Testamenti Librum CL psalmorum; sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat? — Resp.: Negative» (D.[11] 2129).

[7] Abraham wird zu Ps 89 vom 𝔗 genannt. — Ps 90 ist nach allen Texten von Moses. Der Inhalt liefert keine entscheidenden Anhaltspunkte gegen

im Psalterium und kommt am häufigsten vor (Ps 3—9[1], 11—32, 34—41, 51—65, 68—70, 86, 101, 103, 108—110, 122, 124, 131, 133, 138—145, also 73 davidische Pss[2]). Während bei manchen dieser Psalmen der Inhalt gegen davidische Herkunft spricht[3], muß anderseits Davids Psalmendichtung nicht auf die Lieder beschränkt sein, welche die Überlieferung in den verschiedenen Texten ihm zuerkennt[4]. Den neueren Versuchen gegenüber, möglichst wenige Psalmen dem David zuzuschreiben[5], ist auf die Stellen des AT zu verweisen, welche dem David eine wichtige Rolle in der religiösen Dichtung des jüdischen Gottesdienstes zuschreiben (2 Sm 23, 1[6]; Am 6, 5; 2 Chr 7, 6; 29, 30). Die hohe Zahl der einwandfreien Psalmenüberschriften, die David als Verfasser nennen, stimmt zu diesen geschichtlichen Angaben[7].

---

diese Überlieferung. Jedenfalls ist der Psalm nicht auf Moses (so HDB 4, 151^{b} f.) gedichtet.

[1] Da Ps 9—10 eine Einheit bilden, gehört auch Ps 10 tatsächlich dem David an.

[2] $\mathfrak{G}$ und $\mathfrak{V}$ lassen die Zuweisung an David bei 122 (> $\mathfrak{G}^{\aleph}$), 124 (> $\mathfrak{G}^{\aleph}$), (131 > $\mathfrak{G}^{T}$, 133 > $\mathfrak{G}^{AT}$) aus, schreiben ihm aber dafür noch 33, 43 (zu Ps 42 gehörend), 71, 91, 93—99, 104, 137 (also insgesamt 84 bzw. 85 Psalmen) zu.

[3] So kann der Bestand des Tempels (5, 8; 63, 3; 69, 10; 138, 2; vielleicht reicht zur Erklärung solcher Stellen auch das Heiligtum zur Zeit Davids hin), das Exil (14, 7; 51, 20 f.), auch aramäische Sprachform dagegen geltend gemacht werden.

[4] Vielleicht ist Ps 105 nach 1 Chr 16, 7—22 von David verfaßt, nicht bloß von ihm bei Asaph angeregt. Das gleiche gilt von dem unmittelbar folgenden Psalm 1 Chr 16, 23—33, der eine andere Form von Ps 96 ist. Auch Apg 4, 25; 13, 33 und Hebr 4, 7 können so verstanden werden, daß sie Ps 2 bzw. Ps 96 dem David unmittelbar als Verfasser zuweisen, sie nicht bloß zum davidischen Psalterium rechnen.

[5] Minocchi (s. o. S. 236[1]) erkennt nur ein Bruchstück von Ps 18 als davidisch an. J. Wellhausen (vgl. Cornill [s. o. S. 2[4]][7] 233) wollte sogar in Frage stellen, ob überhaupt Psalmen in die vorexilische Zeit zurückreichen.

[6] $\mathfrak{V}$: «egregius psaltes Israel». Die sonstigen Nachrichten über Davids Lieder bestätigen, daß die $\mathfrak{V}$ die sonst auch anders deutbare Stelle richtig übertragen hat (so auch Kautzsch [s. o. S. 11] 1[4], 488[a]).

[7] EBK (s. o. S. 234[1]) Nr. IV: «Utrum si considerentur Sacrae Scripturae haud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritiam, Spiritus Sancti charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutiones ab ipso conditae de cantu psalmorum liturgico, attributiones psalmorum ipsi factae tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quae psalmis ab antiquo praefixae sunt, insuper consensus Iudaeorum, Pa-

348. Nächst **Moses** (zu Ps 90) wird, abgesehen von David, **Salomo** zu Ps 72 und 127 als Verfasser genannt[1]. **Asaph** (1 Chr 15, 17; 16, 5; Neh 12, 45 f. usw.) verfaßte 12 Psalmen (50 und 73—83[2]). 11 Psalmen (42, 44—49, 84, 85, 87, 88) tragen die Überschrift «**von den Söhnen Ḳoraḥs**», Abkömmlingen des Ḳoraḥ[3] von Nm 16 (vgl. Nm 26, 11; 1 Chr 9, 19), ein Anzeichen, daß diese Psalmen ehedem in einer Sammlung von Liedern standen, die von einzelnen Ḳoraḥiten (vgl. Heman für Ps 88; 1 Chr 15, 17; 25, 1 ff.; 2 Chr 5, 12; 29, 14) verfaßt wurden. Vielleicht ist auch Etan, dessen Psalm (89) sich an die ḳoraḥitische Sammlung anschließt, ein Ḳoraḥite (1 Chr 6, 29; 15, 17)[4]. Er wird vielfach mit Idutun zusammengestellt[5], der aber wohl nur als Sangesmeister in Betracht kommen kann, da die Psalmen, über denen sein Name steht (Ps 39; 62; 77), daneben noch einen andern Verfassernamen haben[6].

349. Die Psalmen, welche **keinen Verfassernamen** an der Spitze tragen (ψαλμοὶ ἀδέσποτοι), 50 (𝔐) bis 30 ($\mathfrak{S}^{p}$) an Zahl[7], sind auf Grund

---

trum et Doctorum Ecclesiae, prudenter denegari possit praecipuum Psalterii carminum Davidem esse auctorem, vel contra affirmari pauca dumtaxat eidem regio Psalti carmina esse tribuenda? — Resp.: Negative ad utramque partem» (D.[11] 2132).

[1] Ps 72 endigt mit der Schlußformel für die davidischen Pss (daher hat wohl 𝔊 εἰς Σ. übertragen); das Bild von der königlichen Herrlichkeit bezog man auf Salomo. Ps 127 (die Zuweisung an Salomo fehlt in $\mathfrak{S}^{p}$) enthält in V. 2 das Wort יְדִיד; das mag an den Namen Salomos יְדִידְיָה (2 Sm 12, 25) erinnert haben.

[2] $\mathfrak{S}^{p}$ schreibt ihm auch Ps 101 zu. — Ps 50 ist durch eine Sammlung meist davidischer Psalmen von der Hauptgruppe der Asaphpsalmen abgesprengt. — Da der Name Asaph einer bestimmten Persönlichkeit aus der Zeit Davids zugehört, wird man dabei schwerlich an Asaphiden denken dürfen, selbst wo der Inhalt mit der Zeit des davidischen Asaph nicht zusammenstimmt (vgl. Zenner [s. o. S. 232] 17).

[3] $\mathfrak{S}^{p}$ und 𝔊 verlegen Ps 44 f. bereits in die Zeit des Moses am Berge Horeb.

[4] Wenn der Zusatz «der Ezraḥite» richtig wäre, würde er dem Stamme Juda angehören.

[5] So E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch, Lp. 1910, s. v. אֵיתָן.

[6] 𝔊 (nicht bei Swete [s. o. S. 177[2]]) und 𝔙 fügen bei Ps 137 (136), 𝔙 bei Ps 65 (64) zu «psalmus David» noch ein «Hieremiae»; Aggäus und Zacharias werden genannt von 𝔊 zu Ps 146—148 (145—148), von $\mathfrak{S}^{p}$ zu 125, 126, 145—148, von 𝔙 (Cod. Amiatinus auch zu 111 [110]) zu 111 (112) und 146 (145), Aggäus mit Jeremias von 𝔏 zu Ps 6, Zacharias allein noch von $\mathfrak{G}^{AT}$ zu Ps 138 (137) und 139 (138).

[7] Nach Cornely (s. o. S. 2[3]) 2, 2[2], 106.

des Inhalts[1], literarischer Verwandtschaft[2] und der Sprache zu datieren. Aus solcherlei Anhaltspunkten kann nur ein ungefährer Zeitraum erschlossen werden, und derartige Ergebnisse können keine große Sicherheit beanspruchen. Das trifft besonders für die Annahme mancher kritischen Exegeten zu, welche die Psalmen weit überwiegend der nachexilischen Gemeinde zuteilen[3].

350. Auch die Datierung von Psalmen in die makkabäische Zeit läßt sich nur durch innere Gründe stützen[4]. Ihre Unsicherheit erhellt daraus, daß die Zahl der angeblich erweisbaren makkabäischen Psalmen stark schwankt[5]. Ausgeschlossen sind makkabäische Psalmen keineswegs. Die Bibliothek des Nehemias (2 Makk 2, 13) hat in dem τὰ τοῦ Δαυίδ vielleicht bloß einen Teil unseres Psalmenbuches umfaßt. Der Abschluß des Kanons in seinem dritten Teile ist nicht sicher in vormakkabäische Zeit zu verlegen. Die 𝔊 scheint nicht viel vor 130 v. Chr. vollendet gewesen zu sein, so daß in 1 Makk 7, 17 auch ein angeblicher makkabäischer Psalm, wie 79 (78), 2 f., nach 𝔊 verwendet werden konnte. Gebrauch der hebräischen Sprache und Psalmendichtung ist durch die Psalmen und Oden Salomos (s. u. § 197, Nr. 671) noch für das 1. Jahrhundert v. Chr. bezeugt. Aber es können nicht gar viele makkabäische Psalmen gewesen sein. Denn die allmähliche Entstehung des Psalmenbuches aus einzelnen Sammlungen spricht für den vormakkabäischen Ursprung des größten Teiles. 𝔊 verstand die Überschriften der Psalmen zum Teil nicht mehr und läßt darum nur Raum für den einen oder andern nachträglich eingesprengten makkabäischen Psalm. Beachtet man zudem die Schwäche der inneren Beweise für die Datierung, so wird man sich nicht wundern, wenn gerade von den vier hauptsächlich für makkabäisch gehaltenen Psalmen Ps 44 und 74 tatsächlich schon in Sir (ca. 180 v. Chr.) verwendet werden[6]. Wenn demnach makkabäische Psalmen auch nicht unmöglich sind, so ist doch ein tatsächlicher Nachweis keineswegs erbracht[7].

[1] Hieronymus schloß sich der Ansicht der Juden an, welche anonyme Psalmen dem Verfasser des vorhergehenden benannten Psalmes zuschrieben (vgl. Ep. 140 [139] ad Cyprianum [M[1] 22, 1167]).

[2] Vgl. W. Campe, Das Verhältnis Jeremias zu den Psalmen. Ein Beitrag zur Frage nach dem Alter der Psalmen, Diss. Halle a. S. 1891.

[3] So Duhm (s. o. S. 219[9]). [4] Goossens (s. o. S. 219[11]).

[5] Duhm (s. o. S. 219[9]) [2]XX ff. hält die meisten Psalmen für makkabäisch; W. Staerk (Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter [ZwTh 50, 81—91]) versteht darunter die Ḳoraḥ- und Asaph-Psalmen. Die gemäßigten Vertreter makkabäischer Psalmen verlegen gewöhnlich Ps 44, 74, 79 und 83 in eine so späte Zeit (vgl. Cornill [s. o. S. 2[4]] [7]237).

[6] Vgl. S. Schechter and C. Taylor, The wisdom of Ben Sira. Portions of the book Ecclesiasticus from Hebrew Mss in the Cairo genizah collection, Cambridge 1899, 26[1].

[7] EBK (s. o. S. 234[1]) Nr. VII: «Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum, qui indiciis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus

§ 100. Art und Zeit der Sammlung der Psalmen[1].

351. Die einzelnen Psalmen sind je für sich gesondert entstanden; das ergibt sich aus ihrer verschiedenartigen Stimmung; auch lassen Anzeichen je eine besondere Gelegenheit erkennen, bei der sie verfaßt sind. Nach verschiedenen Merkmalen haben sich kleinere und größere Gruppen gebildet. Schließlich sind sie wohl zu liturgischen Zwecken in ein Buch zusammengefügt worden.

352. Geschichtliche Nachrichten sprechen dafür, daß die Sammlung in zeitlichem Abstand sich öfter wiederholt hat (1 Chr 16, 4 ff. [David], 2 Chr 23, 18 [ʿAtalja], Ezr 3, 10), ohne daß festzustellen ist, um welche Gruppe von Pss es sich dabei handelt. Auch das Pss-Buch selbst liefert Anhaltspunkte für seine Geschichte. Die kleineren Abteilungen mit gleichartigen Pss lassen nicht erkennen, ob sie dem letzten Bearbeiter des Pss-Buches schon als zusammengefügte Teile vorlagen (Ps 42, 44, 45, 52—55 [מַשְׂכִּיל], 56—60 [מִכְתָּם], 95—99 [«Königspsalmen»], 105—107 [הוֹדוּ], 111—113[2] + 146—150 [הַלְלוּיָהּ[3]]. Dagegen bestanden als Gruppen schon vor der Zusammenstellung unseres Buches die davidischen Psalmen (Ps 3—41), die Ḳoraḥpsalmen (Ps 42—49 + 84—85 + 87—88), die zweite Abteilung davidischer Psalmen (Ps 51—70), die Asaphpsalmen (Ps 50 + 73—83), wobei letztere drei Gruppen aus nicht mehr feststellbaren Gründen ineinander hineingeschoben wurden, und die Gradualpsalmen (Ps 120—134). Ebenso kann man aus manchem andern auf ehedem selbständige Sammlungen schließen, so daraus, daß die Gottesnamen Jahwe und Elohim verschieden häufig gebraucht werden[4], daß Ps 90—150 verhältnismäßig wenig Überschriften haben, daß Psalmen und Psalmstücke sich in den verschiedenen Teilen wiederholen (14 = 53; 31, 2—4 = 71, 1—3; 40, 14—18 = 70; 57, 8—12 + 60, 7—14 = 108, 2—6 + 7—14). Wer die Schlußformel Ps 72, 20 («zu

---

interpretatione demonstrare conati sunt non paucos esse psalmos post tempora Esdrae et Nehemiae, quin imo aevo Machabaeorum, compositos, probabiliter sustineri possit? — Resp.: Negative» (D.[11] 2135).

[1] W. Riedel, Zur Redaktion des Psalters (ZatW 19, 169—172).

[2] Ps 113—118 wurden als «Hallel-Psalmen» zusammengefaßt und am Paschafest gebraucht. Über die verschiedene Bedeutung von «Hallel» vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 2[3], 294 Anm.; King, The Hallel (Exp 1889, Febr., 121 bis 135).

[3] Hie und da sind Psalmen nach äußerlichen Gesichtspunkten zusammengestellt; vgl. Delitzsch (s. o. S. 232)[5] 16 f.

[4] Ps 1—41: 272mal Jahwe und 15mal Elohim; Ps 42—84: 48 + 208; Ps 85—150: 360 + 9 (nach König [s. o. S. 2[2]] 404; etwas anders gruppiert Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 2[2], 81). — Ps 14 = 53 ist in der ersten Gruppe Jahwepsalm, in der zweiten Elohimpsalm.

Ende sind die Psalmen Davids») schrieb, wird die davidischen Psalmen in den späteren Teilen des Psalmenbuches noch nicht gekannt haben[1].

353. Das Psalmenbuch wird seit alter Zeit[2] in fünf Bücher (Ps 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150) eingeteilt. Von den Doxologien, welche die fünf Bücher schließen, ist die des vierten Buches (Ps 106, 48) schon in 1 Chr 16, 36, also 300 v. Chr. bezeugt[3]; die übrigen waren wenigstens in der Zeit der 𝔊 schon vorhanden. Diese Einteilung ist weder durchgängig als Niederschlag einer fünfmaligen Erweiterung der Psalmensammlung zu erweisen[4], noch ausschließlich nachträglich, etwa nach dem Vorbilde des Pentateuchs[5], im abgeschlossenen Psalmenbuch eingeführt worden. Die Einschnitte, welche die allmähliche Sammlung ergab, sind nachträglich absichtlich zur Fünfzahl ergänzt worden.

354. Infolge fortgesetzter Sammeltätigkeit haben sich nach Art der vereinigten Pss des ersten Pss-Buches (Ps 1—41, davidische Psalmen) das zweite (Ps 42—72 mit der Schlußformel für die davidischen Pss) und das dritte Pss-Buch (Ps 73—89, endigt mit den korahitischen Pss) gebildet, während das vierte und fünfte, ursprünglich zusammenhängend, so getrennt wurden, daß gerade ein Psalm, mit הֹדוּ beginnend (Ps 107), von den beiden gleichartigen Genossen (Ps 105 f.) abgeschnitten wurde. Diese nachträgliche künstliche Trennung verfolgt die Absicht, entweder eine Fünfzahl von Teilen herzustellen oder die unverhältnismäßig große Gruppe in kleinere, zu den vorausgehenden eher passende Teile zu zerlegen. Versuche, die einzelnen Sammlungen zu datieren, sie etwa auf David, Ḥizḳijja, die Männer des Ḥizḳijja, Josias und Ezra zurückzuführen, können sich auf keine beachtenswerten Gründe stützen.

355. Die Psalmen Salomos (s. u. § 197, Nr. 671), die das davidische Psalterium fortsetzen wollen (1. Jahrh. v. Chr.), und 1 Makk

[1] Auch die Metrik ist benützt worden, um Sammlungen zu unterscheiden; vgl. Grimme, Psalmenprobleme (s. o. S. 215[1]) 139 ff.

[2] Bezeugt im Midraš Tehillim (A. Wünsche, Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Pss. Nach der Textausgabe von S. Buber zum erstenmale hrsg., Trier 1892, 2), bei Hippolyt, In Psalm. fragm. 8 (Mg 10, 720), Origenes, In Psalm. (Mg 12, 1056), Hieronymus, Prol. gal.

[3] V. 48 gehört nicht notwendig zum Aufbau des Psalmes (so Wiesmann [s. o. S. 221[3]] 352), ist also doch wohl Schlußdoxologie für das 4. Pss-Buch. — Schwerlich hat ein Psalmdichter 1 Chr 16, 34 (= Ps 106, 1) und 35 f. (= Ps 106, 47 f.) als Anfang und Schluß zu einem umfangreichen Psalm erweitert; viel eher ist in 1 Chr 16 Ps 106 in abgekürzter Form mit Beginn und Ende aus dem Psalterium aufgenommen worden. Anders Keßler (s. o. S. 232) IX f.

[4] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 155 f.; Zenner (s. o. S. 232).

[5] So Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]234.

7, 17, wo Ps 79, 2 f. in der 𝔊-Form verwendet ist (1. Jahrh. v. Chr.), zwingen dazu, den Abschluß der ganzen Sammlung über die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. zurückzuverlegen; der Übersetzer von Sir (ca. 130 v. Chr.) hat wohl bereits die griechische Übersetzung vor sich gehabt, so daß die Sammlung des hebräischen Psalters schon früher, spätestens um 150 v. Chr., vorlag. Da aber 1 Chr 16, 36 schon eine Teilung der letzten beiden Pss-Bücher voraussetzt, wird man die ganze Psalmensammlung vor 300 v. Chr. ansetzen dürfen[1]. Die Überschriften sind zum Teil liturgischen Inhalts, und sprachliche Anzeichen weisen in späte, nachexilische Zeit, so daß, wenn diese Texbestandteile als Beigaben zur Sammlung der einzelnen Psalmen betrachtet werden dürfen, das Exil der früheste terminus a quo für die ganze Sammlung sein dürfte.

§ 101. Der Text des Psalmenbuches[2].

356. Schon der hebräische Text der Pss hat eine Entwicklung durchgemacht[3]. Die 𝔊 fußt auf einem Text, der älter ist als der 𝔐, sich aber von ihm nicht viel unterscheidet, und hat durch Wörtlichkeit in der Wiedergabe der Vorlage und Fehler mannigfacher Art das Verständnis des Sinnes sehr erschwert[4]. In der lateinischen Kirche sind im Laufe der Zeit vier Formen des Psalteriums heimisch geworden. Das «Psalterium vetus» gehört der sog. «Itala» oder altlateinischen Übersetzung (s. u. § 223, besonders Nr. 771) an[5] und ist wörtlich und in ungelenker Sprach-

[1] Wer makkabäische Pss anerkennen zu sollen glaubt, müßte sie als Erweiterung der abgeschlossenen Sammlung betrachten oder letztere möglichst nahe an 150 v. Chr. heranrücken.

[2] F. Baethgen, Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Pss (Jahrbücher f. prot. Theol. 8 [1882], 405—459 593—667). Ecker (s. o. S. 208). E. Nestle, Psalterium tetraglottum, graece, syriace, chaldaice, latine (Cod. Amiatinus), Tüb. 1879. Wutz (s. o. S. 194[2]) I—XLVIII.

[3] Vgl. EBK (s. o. S. 234[1]). — Ps 18 und 2 Sm 22 weisen über 70 Varianten auf. B. Jacob (Beiträge zu einer Einleitung in den Psalter [ZatW 16, 129—181 265—291] 151 ff.) glaubt mehrere Redaktionen feststellen zu können.

[4] A. Rahlfs, Der Text des Septuaginta-Psalters. Nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum (Septuagintastudien 2), Gött. 1907. — Nach Wutz (s. o. S. 194[2]) III ist die Pss-Übertragung eine der sorgfältigsten Arbeiten der 𝔊-Übersetzer; jedoch vgl. sein Urteil über den Zustand der Vorlage a. a. O. VII.

[5] *P. Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique (Collectanea biblica latina. Cura et studio monachorum S. Benedicti, 4), Rom 1913. — Zu einem

form aus der 𝔊 übersetzt[1]. Eine erste Revision durch Hieronymus schuf das «Psalterium Romanum» (s. u. § 224, Nr. 772)[2]. Mit der raschen und unvollständigen Arbeit nicht zufrieden, fertigte Hieronymus eine zweite Revision nach der Hexapla des Origenes (s. u. § 224, Nr. 773), das «Psalterium Gallicanum»[3], das in die 𝔙-Ausgaben Aufnahme fand. Als sich der gleiche Kirchenvater daran machte, das ganze AT aus dem Hebräischen unmittelbar ins Lateinische zu übertragen, entstand eine neue Form des lateinischen Psalteriums, das «Psalterium iuxta Hebraeos»[4], das aber im Unterschied von den übrigen Büchern der Übersetzung des Hieronymus nicht in den öffentlichen kirchlichen Gebrauch Eingang fand[5].

4. Das Buch der Sprüche.

§ 102. Name. Literatur.

357. מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה (= «Denksprüche Salomos» [1, 1]), מִשְׁלֵי (= Misle bei Hieronymus, Prol. gal.; auch Masaloth [Cod. Amiatinus; = מְשָׁלוֹת]; vgl. Μισλωθ bei Origenes [Eusebius, Hist. eccl. 6, 25, 2]), Παροιμίαι Σαλωμῶντος[6], Liber Proverbiorum (= Buch der Sprich-

---

Psalterium von Monte Casino vgl. A. M. Amelli O. S. B., Liber Psalmorum iuxta antiquissimam latinam versionem nunc primum ex Casinensi cod. 557... in lucem profertur (Collect. bibl. lat. 1), Rom 1912. Der Text muß aber ziemlich spät datiert werden. Vgl. A. Allgeier, Das Psalterium Casinense und die abendländische Psalmenüberlieferung (Röm. Quartalschrift 34, 28—45).

[1] Veröffentlicht bei Sabatier (s. u. § 223, Nr. 771 Anm.).

[2] M^1 29, 119—398: Liber Psalmorum iuxta Septuaginta interpretes ab Hieronymo semel et iterum emendatus atque in hac editione obelis et asteriscis ab eodem illustratus. — Über den praktischen Gebrauch des Psalterium Romanum vgl. u. § 224, Nr. 772 Anm.

[3] Zum Namen des Psalterium Gallicanum vgl. u. § 224, Nr. 773.

[4] M^1 28, 1189—1306. *J. Ecker, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, LXX, Vulgata mit Berücksichtigung der übrigen alten Versionen untersucht, Trier 1906 (aus der Festschrift zum Bischofsjubiläum) (der Text von 50 ausgewählten Psalmen ist hier veröffentlicht). J. M. Harden, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi. With introduction and apparatus criticus, Ld. 1922.

[5] 𝔙-Text mit Übersetzung aus dem 𝔐 vereinigen S. Landersdorfer O. S. B., Die Pss lateinisch und deutsch, Regensburg 1922; F. Wutz, Die Psalmen des Breviers textkritisch untersucht, München 1926.

[6] Auch der Name σοφία u. ä. kommt vor (z. B. Klemens von Rom, 1 Cor. 57; Eusebius, Hist. eccl. 4, 22, 9).

wörter [Nebenbedeutung von παροιμίαι]), Sprüche (auch Sprichwörter[1]) (Prv, Spr).

358. Franz Delitzsch, Das salomonische Spruchbuch (BC 4, 3), Lp 1873. W. Frankenberg, Die Sprüche übersetzt und erklärt (GHK 2, 3, 1), Gött. 1898. Knabenbauer (s. o. S. 216[6]). N. Peters, Die Weisheitsbücher des AT. Übersetzt und durch kurze Anmerk. erl. nebst einem textkrit. Anhang, Mstr. i. W. 1914. H. L. Strack, Die Sprüche Salomos übers. und ausgelegt (KKA 6, 2)[2], München 1899. C. H. Toy, A critical and exegetical commentary on the book of Proverbs (IcC), Edinburgh 1899. H. Wiesmann S. J., Das Buch der Sprüche übersetzt und erklärt (HSAT 6, 1), Bonn 1923. G. Wildeboer, Die Sprüche erklärt (KHK 15), Frb. i. Br. 1897. J. K. Zenner S. J., Das Buch der Sprüche. Aus seinem Nachlaß hrsg. und ergänzt von H. Wiesmann S. J. (BZ 8, 138—145; 9, 18—26 120—129 244—256) (Kap 1, 4, 7, 9).

§ 103. Inhalt des Buches der Sprüche.

359. Prv ist ein hervorragendes Denkmal der Spruchliteratur, welche der alte Orient mit Vorliebe pflegte[2]. In dichterischer Form[3], gehobener Sprache, wechselvollen Bildern, parallelem Bau

---

[1] O. Eißfeldt, Der Maschal im AT. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literargeschichtlichen Untersuchung der משל genannten Gattungen, «Volkssprichwort» und «Spottlied» (24. Beih. z. ZatW), Gießen 1913.

[2] Vgl. J. Barth, Arabische Parallelen zu den Prv (Festschrift f. D. Hoffmann, B. 1914, 38—45); Greßmann (s. o. S. 12) 1, 201 ff.; S. Langdon, Babylonian proverbs (AmJsemL 28, 217—243). — Nicht bloß Parallelen, sondern eine Quelle für Prv 22, 17—23, 11 glaubte man finden zu dürfen in den Lehren des Amen-em-ope (veröffentlicht in A. W. Budge, Facsimiles of Egyptian hieratic papyri in the British Museum, 2nd series, Taf. 1—14, Ld. 1923). Vgl. dazu A. Erman, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope (OrLz 27, 241 bis 252); H. Greßmann, Die neuaufgefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung (ZatW N. F. 1, 272—296); * H. Grimme, Weiteres zu Amen-em-ope und Prv (OrLz 28, 57—62); H. O. Lange, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope aus dem Papyrus 10, 474 des British Museum hrsg. u. erkl. (Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelser 11, 2), Kopenhagen 1925; J. Theis, Die Lehre des Amen-em-ope, eine ägyptische Quelle des biblischen Spruchbuches (Pb 36, 256—269); H. Wiesmann S. J., Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons? (BZ 17, 43—50). — Der Zeit, in welcher man die Spruchliteratur sehr spät ansetzte, entstammt die Meinung, daß die griechische Philosophie auf Prv eingewirkt habe; vgl. M. Friedländer, Griechische Philosophie im AT. Eine Einleitung in die Pss- und Weisheitsliteratur, B. 1904; E. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im AT, Lp. 1905.

[3] Nach A. Müller and E. Kautzsch, The book of Proverbs. Critical edition of the Hebrew text with notes (SBOT 15), Lp. 1901, 32 liegt schon im Titel

der Verse, bald in einzelnen aneinandergereihten Distichen, bald in durchgeführten kleineren Gedichten wird Spruchweisheit dargeboten, das eine Mal in willkürlich scheinender Anordnung, dann wiederum nach Stichworten zusammengefügt oder auch nach sachlichen Gesichtspunkten aufgereiht. Selten und nur auf kurze Strecken löst eine fortlaufende Gedankenentwicklung den vorherrschenden aphoristischen Aufbau ab.

360. Die Gegenstände, welche die Spruchliteratur berührt, wechseln ungemein. Die Rede des hebräischen Weisen[1] bewegt sich zwischen tiefer Lebensweisheit und praktischer, nützlicher Bürgermoral, zwischen ernstem Rat fürs Leben und geistreichem Spiel des Witzes hin und her. Eine einfache Mahnung zum Guten und Nützlichen geht über in Gebet um Gottes Schutz, er möge vor zu großem Glück bewahren, daß man Jahwe nicht vergesse (30, 7—9), und macht dann einem Zahlenspiel Platz (30, 15—33; vgl. 6, 16—19). Ein banaler Lebensgrundsatz (z. B. 26, 14) kommt neben eine Weisheitslehre in Rätselform zu stehen (30, 24 ff.). Ein kurzes, schlaglichtartiges Gleichnis wächst sich anderwärts zu einer geschlossenen Erzählung aus (24, 30—34). Ein einzelner Lehrspruch geht in eine länger durchgeführte Abhandlung über.

361. Die Lebensweisheit, welche in Prv gelehrt wird, bewegt sich nicht immer auf der Höhe der menschlichen und göttlichen Ideen; sie läßt sich auch zum Kleinen, Alltäglichen herab (vgl. 26, 17; 22, 26). Vielfach geht die Mahnung vom Nützlichkeitsstandpunkt (zeitlicher Nachteil, Schande vor den Menschen, Wahrung des guten Rufes) aus, weil ein solcher bei der vorherrschenden menschlichen Denkart am wirksamsten ist[2]. Höhere Beweggründe sind aber keineswegs ausgeschlossen. So spielen auch die natürlichen sittlichen Tugenden eine bedeutsame Rolle. Mit dem Satze: «Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit» (1, 7; 9, 10), erhält die ganze Lehre in Prv eine religiöse Grundlage. Wenn dabei die religiösen Sonderinteressen des Volkes Israel weniger in den Vordergrund treten[3], so hat dafür das Spruchbuch viel dazu beigetragen, durch die Darstellung der persönlichen Weisheit in Gott und neben Gott das göttliche Wesen tiefer kennen

(von assyr. mišlu = Hälfte = Stichos in einem Verse) ein Hinweis auf die rhythmische Anlage des Buches.

[1] חֲכָמִים nennen sich die Weisheitslehrer selbst, und so werden sie von andern genannt. Jer 18, 18 werden sie zwischen Priestern und Propheten eingereiht, als ob sie wie diese, in einer bestimmten Zeit wenigstens, zu den führenden Ständen des israelitischen Volkes gehört hätten.

[2] Vgl. A. V. C. P. Huizinga, Is «Proverbs» utilitarian? (Bs 64, 66—75).

[3] Theodor von Mopsuestia († 428) hat deshalb die Kanonizität von Prv bestritten, worauf das 5. allgemeine Konzil von Konstantinopel (553) ihn verurteilte; vgl. L. Pirot, L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (SpIb), Rom 1913.

zu lehren (Prv 8 f.)[1]. Nicht mit Unrecht hat man die israelitischen Weisheitslehrer als die Humanisten des israelitischen Volkes erklärt, welche gegenüber der besonderen, geoffenbarten Jahwereligion mehr das allgemein Menschliche in der Religion betont haben[2].

§ 104. Verfasser, Sammler und Entstehungszeit des Buches der Sprüche.

362. Wie es bei Büchern von der Art des Spruchbuches zu erwarten ist, kann man nicht zu jedem Spruch den Namen des Spruchdichters (מֹשֵׁל; vgl. Nm 21, 27) setzen, der ihn gestaltet hat. Viele Sprüche werden aus dem Volkstum hervorgegangen sein, so daß man nur von einem Sammler reden kann. Mehr als anderswo war es hier naheliegend, daß auch schon abgeschlossene Sammlungen durch neue Sprüche vermehrt wurden. Die Überschrift unseres Buches, «Sprüche Salomos», ist der Ausdruck einer alten Tradition, welche in Salomo den Hauptverfasser und Sammler der Sprüche sieht.

Da in dieser Sammlung selbst wieder einzelne Gruppen als salomonische Sprüche bezeichnet werden und auch Sammler aus der Zeit nach Salomo ausdrücklich genannt sind, so wird diese Überschrift auf Prv im ganzen abzielen. Sie wird deshalb ebensowenig auf Prv 1—9 bezogen werden dürfen wie auf irgend eine andere der nachfolgenden Spruchgruppen. Da 10, 1 ausdrücklich salomonische Sprüche folgen, ist Kap. 1—9 eher dem Salomo abzusprechen[3], obwohl im Wortschatz zum Teil eine Ähnlichkeit vorhanden ist[4]. Auch stilistisch unterscheiden sich beide Sammlungen: 1—9 zusammenhängende Gedanken, 10 ff. kurze, abgerissene Sprüche.

363. Die umfangreiche Sammlung 10, 1—22, 16, welche in 𝔐 die Bezeichnung «Sprüche Salomos» trägt[5], erklärt allein schon,

---

[1] Steuernagel (s. o. S. 10) 688 möchte darin griechische Anregungen sehen; vgl. dagegen J. Goettsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT (BZF 9, 1/2), Mstr. i. W. 1919.

[2] A. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches. Kritisch-exegetische Studie (SpIb), Rom 1914.

[3] So u. a. Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 202 f.; Knabenbauer (s. o. S. 216[6]) 13.

[4] Vgl. Driver (s. o. S. 9) 434 f. — G. Diettrich (Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buche der Sprüche, ihr spezifischer Inhalt und ihre Entstehung [StKr 1908, 475—512]) verlegt die Sammlung in die nachexilische Zeit, versteht dabei aber unter Hurerei Götzendienst. — Über und gegen die Datierung in die griechische Zeit vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 3, 1, 92 ff.

[5] 𝔊 und $\mathfrak{S}^p$ haben sie weggelassen, wohl weil sie angesichts des Titels vor dem ganzen Buche überflüssig schien.

wie das ganze Buch a potiori Salomo zugeschrieben werden konnte. Sie enthält lose, meist auf Stichworte hin aneinandergereihte Sprüche, die über ein Distichon an Länge selten hinausgehen. Gegenüber der bestimmten Überlieferung müssen Bedenken gegen den salomonischen Ursprung auf Grund des Inhalts zurücktreten, zumal aus 3 Rg 5, 12 (𝔙 4, 32) Salomo als Spruchdichter bekannt ist[1].

Die Zusammenstellung dieser Sammlung ist durch die Überschrift nicht auch dem Salomo zugewiesen. Hätte der Verfasser der Sprüche sie ausgeführt, so wäre wohl die Anordnung sachlicher ausgefallen. Die Stellung dieser salomonischen Spruchsammlung im ganzen Aufbau des Buches legt nahe, daß sie vor Ḥizkijja abgeschlossen wurde (25, 1)[2]. Ein Anwachsen der Sammlung in späterer Zeit ist bei der lockeren literarischen Anlage durchaus möglich, und Anzeichen etwaiger jüngerer Herkunft von einzelnen Sprüchen würden sich daraus ohne Schwierigkeit erklären lassen.

364. Zwei unbenannte[3] kleinere Gruppen von Sprüchen, 22, 17—24, 22 und 24, 23—34, leiten zu einer zweiten Sammlung salomonischer Sprüche, Kap. 25—29, über, als deren Hersteller «die Männer des Ḥizkijja (Ezechias)»[4] ausdrücklich genannt werden (25, 1).

Wenn man Kap. 25—29 mit 10, 1 ff. zusammenhält, so widersprechen Form und Inhalt der salomonischen Herkunft keineswegs. Auch hier ist, wie bei der ersten salomonischen Spruchsammlung, der Überschrift hinreichend Rechnung getragen, wenn ein Grundstock solcher echter Sprüche anerkannt wird. Bei einzelnen Sprüchen kann man Anzeichen andern Ursprungs finden.

365. Der Schlußteil des Buches enthält noch drei kleine Spruchsammlungen: «Worte Agurs, des Sohnes des Jaḳe» (30, 1—33)[5],

[1] Eine literarische Fiktion wie bei Koh und Sap darin zu sehen (so W. Nowack in HDB 4, 140b), zwingt nichts.

[2] Auch Greßmann (s. o. S. 245e) ist auf Grund der erwähnten ägyptischen Parallelen nunmehr geneigt, die Sammlungen von Prv in die vorexilische Zeit zu datieren. Vgl. Sellin (s. o. S. 10)4 138.

[3] Auch wenn man «Worte der Weisen» (22, 17; vgl. 24, 23) auf die Verfasser bezieht, statt sie bloß im Sinne von «Weisheitssprüchen» zu verstehen, ist für die Herkunft nicht viel gewonnen.

[4] Darunter ist zunächst ein Kollegium von Männern zu verstehen, welche zur Zeit des Ḥizkijja und in seinem Auftrage tätig waren. Die erweiternde jüdische Überlieferung hat ihnen eine viel ausgedehntere Rolle zugewiesen (s. u. § 186, Nr 606).

[5] 𝔙 (verba congregantis [von אגר «sammeln»] filii vomentis [von קיא «speien»]) und 𝔊 ([24, 24] τοὺς ἐμοὺς λόγους, υἱέ, φοβήθητι καὶ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει)

meist Sprüche mit Zahlenspielereien; «Worte des Königs Lemuel»[1] (31, 1—9), und ein alphabetisches Lied zum Preise des «starken Weibes» (31, 10—31)[2].

Für die Datierung dieser Sammlungen verweist die Stellung im Buche auf die Zeit nach Ḥizḳijja. Die aramäische Pluralform מְלָכִין in den Lemuelsprüchen (31, 3) entscheidet für nachexilische Entstehungszeit dieser Gruppe.

366. Das ganze Buch ist in der Hauptsache zwischen Ḥizḳijja und der 𝔊-Übersetzung, die im wesentlichen alle einzelnen Sammlungen enthält, entstanden.

Will man auf den vereinzelten Aramäismas in 31, 3 ein großes Gewicht legen, so würde die Exilszeit als terminus a quo in Frage kommen. Eine solche Datierung wird durch den Ideengehalt begünstigt. Die nationalen Triebkräfte und das Prophetentum der vorexilischen Zeit stehen nicht mehr im Vordergrund; anderseits fehlt auch noch der ausgeprägte Legalismus, der mit der Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens einsetzte und im Laufe der Zeit immer mehr das Gesetz in den Mittelpunkt der jüdischen Interessen rückte.

§ 105. Der Text des Buches der Sprüche.

367. 𝔐 von Prv (mit dem sog. poetischen Akzentsystem [s. o. S. 222]) und 𝔊 weichen in der Wiedergabe der einzelnen Sprüche und auch sonst nicht unerheblich voneinander ab.

Außer Erweiterungen, Auslassungen, Änderungen, Umstellung einzelner Verse, welche der 𝔊 im Unterschiede von 𝔐 eigen sind[3], und die sich leicht aus dem lockeren Gefüge des Buches erklären, verdienen besonders größere Umstellungen Beachtung. Nach der Bezifferung des 𝔐 (und der 𝔙) hält 𝔊 diese Versfolge ein: 24, 22 + 22^{a-e}[4] + 30, 1—14 + 24, 23—34 + 30, 15—31, 9 + 25, 1—29, 27 + 31, 10—31. Die zweite Gruppe salomonischer Sprüche steht also erst vor 31, 10 ff.; 24, 23—34 scheidet die Worte Agurs in zwei Hälften.

---

haben in den Eigennamen Appellativnomina gesehen, wohl weil sie die Überschrift des ganzen Buches auch auf diese kleineren Sammlungen bezogen.

[1] 𝔊 (24, 69) hat auch hier den Eigennamen als לְמֵאֵל = εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ punktiert.

[2] S. o. § 87, Nr. 319.

[3] A. J. Baumgartner, Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes, Thèse, Lp. 1890. P. de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Lp. 1863. G. Mezzacasa, Il libro dei Proverbi di Salomone. Studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine (SpIb), Rom 1913.

[4] 𝔙 29, 27^c (oder 28) = 𝔊 24, 22^a (1. Stichos) (> 𝔐).

Die Anschauungen, daß 𝔊 einer eigenen hebräischen Rezension folge[1], oder daß die Gruppierung der einzelnen Bestandteile in der Zeit der 𝔊 noch nicht zum Abschluß gekommen war[2], tragen der Auffälligkeit zu wenig Rechnung, daß die Worte Agurs in 𝔊 zerrissen sind. Es muß doch wohl eine nachträgliche Umstellung in 𝔊 angenommen werden, die von Willkür oder vom Einfluß des Zufalls oder von Mißverständnissen nicht ganz freizusprechen ist.

Die 𝔙 des hl. Hieronymus ist hie und da von 𝔊 bzw. von 𝔏 beeinflußt.

5. Das Buch Ḳohelet, Ekklesiastes oder der Prediger.

§ 106. Name. Literatur.

368. קֹהֶלֶת (= Berufsredner in einer Volksversammlung[3]), Ἐκκλησιαστής (Hieronymus, Comm. in Eccles. 1, 1 [M[1] 23, 1063]: concionator; Ἀ: συναθροιστής, Σ: παροιμιαστής), Ecclesiastes, qui ab Hebraeis «Coheleth» appellatur, Prediger (so Luther) (Koh, Eccle, Prd).

369. A. Palm, Die Qoheleth-Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese des AT, Gymnas.-Progr., Mannheim 1886. — A. Allgeier, Das Buch des Predigers oder Koheleth übersetzt und erklärt (HSAT 6, 2), Bonn 1925. G. A. Barton, A critical and exegetical commentary on the book of Ecclesiastes (IcC), Edinburgh 1908. Franz Delitzsch, Hoheslied und Kohelet (BC 4, 4 [Koh: S. 185—436]), Lp. 1879. G. Gietmann S. J., Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum (CSs), P. 1890. P. Haupt, Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs d. Gr., verdeutscht und erklärt, Lp. 1905. *E. Podechard, L'Ecclésiaste (Etudes bibliques), P. 1912. *A. Scholz, Kommentar über den Prediger, Lp. 1901 (mit einer Beilage [Erwiderung auf eine Kritik in der Theol. Rundschau 4 (1902), 326 ff.]). C. Siegfried, Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt (GHK 2, 3, 2), Gött. 1898. Volck (KK A 7 [s. o. S. 223], 103—151). G. Wildeboer, Der Prediger erklärt (KHK 17 [s. o. S. 133], 4, 109—168). V. Zapletal O. P., Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt[2], Frb. i. S. 1911.

---

[1] So Baudissin (s. o. S. 9) 711.

[2] So Swete (s. o. S. 131[2]) 241.

[3] Bezeichnung des Salomo, der in Koh das Wort führt, so genannt vom Inhalt der Sprüche (anders A. S. Kamenetzky, Der Rätselname Koheleth [ZatW 34, 225—228]). קֹהֶלֶת, Part. act. Ḳal, Denominativ von קָהָל «Volksversammlung», fem. sing. im Sinne einer Amtsperson. — Vgl. P. Joüon, Sur le nom Qohelet (Bb 2, 53 f.).

§ 107. Inhalt, Auffassung und Erweiterung des Buches Kohelet.

370. Ein Prolog (1, 2—11) und ein Epilog (12, 9—14) umrahmen eine Sammlung von Sprüchen, die Salomo in den Mund gelegt werden. Die Anordnung ist nicht systematisch, wenn auch einzelne zusammengehörige Gruppen sich unterscheiden lassen.

Die Erwägungen des Verfassers bauen sich auf drei Grundgedanken auf: Alles ist eitel («vanitas vanitatum» 1, 2; 12, 8 u. ö.); deshalb genieße das Leben und den Augenblick (2, 24; 9, 7—10); doch fürchte Gott und halte seine Gebote (12, 13 f.). Sie kehren in verschiedener Form immer wieder, ohne daß sie allenthalben in eine überzeugende logische Verbindung gebracht worden wären.

371. Die Erklärer unseres Buches, welche einen einheitlichen Grundgedanken in Koh annehmen, kommen zu den verschiedensten Ergebnissen. Man suchte in den eigenartigen, nicht selten anstößig klingenden Äußerungen [1] des Verfassers ein Bekenntnis der Sünde Salomos [2], oder einen Hinweis auf die Sünde des Volkes, oder eine Satire [3]. Aber die Sätze des Koh treten uns als seine eigene, ernstgemeinte Lebensauffassung entgegen. Wer sich bemüht, einen beherrschenden Gesichtspunkt herauszuheben, trifft in der Regel nur einen Teil der Koheletgedanken. Das Buch ist weder das Hohelied der Gottesfurcht [4] noch das Hohelied der Skepsis [5]; auch gemäßigtere Charakteristiken vermögen die Einseitigkeit nicht zu überwinden [6]. Der Hinweis, daß sich je nach

---

[1] Vgl. E. Podechard, Les prétendues erreurs de l'Ecclésiaste (L'Université catholique N. S. 74 [1913], 16—38; Ders. (s. o. S. 250) 180—196. — Zu 3, 21: L. Hugo, Die Unsterblichkeitslehre im Buche Koh (ZkTh 37, 400—414); Podechard (s. o. S. 250) 312 ff.

[2] Vgl. J. de Pineda S. J., Comm. in Eccles., Hispali 1619, Praef. 7 (nach Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 2[2], 165).

[3] H. Graetz, Kohelet oder der salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert, Lp. 1871 (Anhang II, S. 147—173).

[4] So Delitzsch (s. o. S. 250) 190.

[5] So H. Heine (vgl. Delitzsch [s. o. S. 250]); ähnlich E. v. Hartmann, Das Lied vom Ewigen, St. Gallen 1859, 12; E. Renan, L'Ecclésiaste. Traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, P. 1882: «un livre de scepticisme élégant». Vgl. *F. Sawicki, Der Prediger, Schopenhauer und E. v. Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus, Fulda 1913.

[6] S. Stein, Das Buch Koheleth (Jahrb. d. Jüd.-lit. Ges. 8, Frankf. a. M. 1910, 291—317): Ein Pessimismus, der sich aus der Erfahrung ergebe, werde durch einen übersinnlichen Optimismus überwunden. — P. Kleinert (Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth [StKr 1909, 493—529]) nennt Koh eine Elegie vom Tode. — Podechard (s. o. S. 250) 33 stellt eine

dem wechselnden Standpunkt des Verfassers verschiedene und gegensätzliche Aussagen über die Dinge ergäben [1], schiebt nur das Problem weiter zurück: warum stellt sich der eine Verfasser ohne nähere Angabe bald auf diesen, bald auf einen andern Standpunkt? Keine Lösung des Koheleträtsels, sondern ein Verzweifeln daran, es lösen zu können, bedeutet es, wenn man zur allegorischen Deutung greift [2]. Da jeder allgemeine und besondere Hinweis auf eine Allegorie fehlt, kann sie nur durch willkürliche Erklärung darin gefunden werden.

372. Allen derartigen Versuchen gegenüber wird man den Mangel eines straffen Zusammenhangs im Koh zugestehen müssen. Wie die übrigen Weisheitsbücher des AT, bietet auch Koh eine Blütenlese von Gedanken und Lehren, die nach zwei entgegengesetzten Polen zeigen. Je für sich selbst und in ihrer übertriebenen Formulierung mag die Lehre von der Nichtigkeit und Wertlosigkeit der Dinge und die Aufforderung zum Lebensgenuß anstößige Gestalt anzunehmen scheinen. Aber miteinander verflochten, mildern sie gegenseitig ihre Schärfe. Daß der Sammler nicht versäumt, von Zeit zu Zeit einen religiösen Gedanken einzufügen, verrät die Absicht, einer unerwünschten Auswirkung der schroff formulierten Lehren vorzubauen und so einen möglichst ausgeglichenen Gesamteindruck der Lehrschrift zu sichern [3].

373. Eine gewisse Absicht in der Auswahl und Zusammenstellung der einzelnen Lehren ist nicht zu verkennen. Das bildet den Wahrheitskern jener Erklärungsversuche, welche die wechselnden Lehren verschiedenen Vertretern in den Mund legen. Schon in der

---

logische Verbindung her, die nicht vorhanden ist: Es gibt kein wahres Glück; genießen wir deshalb die spärlichen Freuden, welche uns in dieser Welt zugestanden sind, aber ohne zu vergessen, was wir Gott schulden. — Vgl. auch L. Levy, Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus. Kritisch untersucht, übersetzt und erklärt, Lp. 1912; M. Thilo, Der Prediger Salomo. Neu übersetzt und auf seinen Gedankengang untersucht, Bonn 1923.

[1] So u. a. A. Condamin S. J., Etudes sur l'Ecclésiaste (Rb 8, 493—509; 9, 30 bis 44 354—377); Zapletal (s. o. S. 250)[2] 31. F. Hitzig (Der Prediger Salomos erklärt [KeH 7], Lp. 1847) nimmt an, daß der Verfasser im Suchen nach Erkenntnis nichts Ausgeglichenes bieten konnte. Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]264f. findet das Widerspruchsvolle schon in der menschlichen Psyche angelegt.

[2] So schon die rabbinische Exegese (vgl. Podechard [s. o. S. 250] 23f.). Scholz (s. o. S. 250) verstand «Essen» und «Trinken» als «Gutestun», «dem Gesetze treu sein»; הֶבֶל = Abel, der ob seiner Gerechtigkeit getötet wurde, als «endzeitliches Gericht».

[3] Vgl. Podechard (s. o. S. 250) 162.

Zeit der Kirchenväter glaubte man einzelne Aussprüche, so wie sie wörtlich lauten, nicht mit der Inspiration vereinbaren zu können, und faßte sie deshalb als ernste oder fingierte Einwürfe, welche der Prediger zurückweisen wolle[1]. Auch die spätere Zeit machte sich gern diesen Ausweg zunutze, um die Verantwortung des Hagiographen von derlei Aussagen zu entlasten[2]. Damit ist nächstverwandt die Auffassung, welche in Koh ein Zwiegespräch sieht[3]. Ähnlich im erstrebten Ziel, wenn auch ganz anders begründet ist die Ansicht, daß Stimmen aus verschiedenen Zeiten in Koh zu Worte kommen[4]. In ihrer folgerichtigsten Entwicklung widerlegt sich diese Hypothese selbst, weil sie immer mehr Schichten anzunehmen sich gezwungen sieht[5]. Daß man auf diesem Wege schließlich dazu kam, für jede Spruchgruppe und Spruchart einen eigenen Interpolator oder Überarbeiter anzunehmen, bestätigt, daß ein beherrschender Zielgedanke in der Art der Zusammenstellung nicht vorhanden ist, und daß wir in Koh ein Buch von der Anlage einer Blütenlese vor uns haben. Wird dies anerkannt, so ist man nicht genötigt, die Eigenart des Buches einem Zufall zuzuschreiben: der Verfasser habe sein Buch nicht mehr in eine systematische Ordnung gebracht[6] oder infolge seines Todes bringen können[7], oder eine Handschrift des Koh sei durch Zufall in Verwirrung geraten und von einem neuen

---

[1] Gregor d. Gr., Dial. 4, 4 (M^l 77, 325): «Concionator verax et illud ex tentatione carnali intulit et hoc postmodum ex spiritali veritate definivit.» Gelegentlich verwenden diese Erklärung Olympiodorus (In Eccles. [M^g 93, 477 bis 628]), Gregorius Thaumaturgus, Gregor von Nyssa, Hieronymus u. a. (vgl. Podechard [s. o. S. 250] 28 f.).

[2] So u. a. Bonaventura, Thomas von Aquin (S. th. 1, q. 75, a. 6), Nikolaus von Lyra, Cajetan, Cornelius a Lapide, Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2^5, 170.

[3] So u. a. Baruch ibn Baruch (16. Jahrh.; vgl. D. Leimdörfer, Die Lösung des Koheleträtsels durch den Philosophen Baruch ibn Baruch, B. 1900), E. H. Plumptre, Ecclesiastes or the Preacher, Cambridge 1881. — Ibn Ezra († 1167) läßt Salomos Schüler in Koh ihre Ansichten zum besten geben.

[4] So betrachtet Haupt (s. o. S. 250) IV nur 195 Verse als ursprünglich; zwei Fünftel entstammen nach ihm Gegnern orthodoxer Richtung, die durch abschwächende Verbesserungen das Buch für den hebräischen Kanon reif machten. — Ähnlich A. S. Kamenetzky, Das Kohelethrätsel (ZatW 29, 63—69); J. C. Matthes, Der Prediger (VB 2, 61—81); Podechard (s. o. S. 250) 142—170; Ders., La composition du livre de l'Ecclésiaste (Rb N. S. 9, 161—191); Scholz (s. o. S. 250); H. Winckler, Zeit und Verfasser des Kohelet (Altorientalische Forschungen 2. R., 1, Lp. 1898, 143—159) 143.

[5] Siegfried (s. o. S. 250) unterscheidet außer Q^{1-5} noch R^1, R^2 und E^{1-2} (Epilogist). — Dagegen L. Laue, Das Buch Kohelet und die Interpolationshypothese Siegfrieds, Wittenberg 1900; Zapletal (s. o. S. 250).

[6] So u. a. Driver (s. o. S. 9) 514.

[7] So T. K. Cheyne, Job and Solomon or the wisdom of the OT, Ld. 1887, 199—285; vgl. auch Condamin (s. o. S. 252[1]); J. E. Chr. Schmidt, Salomos Prediger oder Koheleths Lehren, Gießen 1794; Zapletal (s. o. S. 250).

Ordner erfolglos zusammengesetzt worden[1]. Die letztere Hypothese ist schon durch die Geschichte der Buchgestalt ausgeschlossen, da bei der altherkömmlichen Buchrolle ein Vertauschen von Blättern und Lagen nicht vorkommen konnte (s. u. § 206, Nr. 704).

374. Wenn wir die Anlage des Buches auf die Literaturgattung der Anthologie zurückführen, so ist damit doch eine gewisse Absicht, welche die Auswahl und Zusammenordnung bestimmt, nicht ausgeschlossen. Infolgedessen sind auch nachträgliche Erweiterungen der Sammlung, soweit sie nicht schon der Inhalt verrät, bis zu einem gewissen Grade feststellbar. Sicher sind später die Schlußverse 12, 9 ff. hinzugefügt, da 12, 8 als Schluß in Beziehung zum Anfang 1, 2 steht; zudem handeln die Verse über den Ḳohelet, der im übrigen Buche selbst das Wort führt[2].

§ 108. Verfasser und Entstehungszeit des Koh.

375. Die jüdische und christliche Überlieferung hielt bis auf Hugo Grotius († 1645) Salomo für den Verfasser von Koh. Auch in neuerer Zeit noch ist diese Meinung vertreten worden[3]. Der Verfasser, welcher in eigener Person redend auftritt, gibt sich ohne Zweifel als Salomo (1, 1 12 16; 12, 9; vgl. 2, 4 ff.)[4].

---

[1] So *G. Bickell, Der Prediger über den Wert des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Übersetzung und Erklärung, Innsbruck 1884; Ders., Koheleths Untersuchung über den Wert des Daseins nach dem wiederhergestellten Zusammenhange, Innsbruck 1886; Dillon, Sceptics of the OT, Ld. 1895.

[2] So u. a. Podechard (s. o. S. 250) 157 ff., der auch noch 1, 2; 7, 27 f.; 12, 8; 12, 13 f. als Interpolationen betrachtet. — Auch Zapletal (s. o. S. 250) 34 ff. erkennt Interpolationen an, die er, seiner Vorliebe für Metrik entsprechend, auf metrische Anhaltspunkte hin feststellen zu können glaubt. — Gegen metrische Anlage des Koh vgl. Podechard (s. o. S. 250) 137. Der Sprechvers, den Sievers (s. o. S. 209) 1, 119 132 durchweg annimmt, ist von Prosa nicht viel unterschieden. — Für die Echtheit von 12, 9—14 treten u. a. wiederum ein Kuenen (s. o. S. 10) 3, 1, 175—187; Zapletal (s. o. S. 250) ²72 ff.

[3] U. a. Gietmann (s. o. S. 250); L. Keel O. S. B., Der Prediger Salomos, erklärt für die christliche Gesellschaft, Regensburg 1897; B. Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth, Frb. i. Br. 1870. — Scholz (s. o. S. 250) erklärt שְׁלֹמֹה = «Friedensfürst» = «Weisheit» als den eigentlichen Verfasser.

[4] Es ist kein rechter Grund vorhanden, gerade diese Stellen als eingeschoben (so Bickell, Der Prediger [s. o. Anm. 1]) zu betrachten.

Die meisten Exegeten, welche die salomonische Herkunft des Koh festhalten, tun dies hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie ein Pseudepigraph in der kanonischen Literatur für unzulässig und eine Fiktion bei einem Hagiographen für unmöglich halten. Allein wenn ein Pseudepigraph in eigentlichem Sinne, d. h. mit Täuschungsabsicht bei Angabe des Verfassers, im Kanon schwer grundsätzlich verteidigt werden könnte, so verhält es sich mit der Fiktion anders. Daß ein Schriftsteller einer berühmten, besonders berufenen Persönlichkeit der alten Zeit die eigenen Worte in den Mund legt, ist ein literarisches Darstellungsmittel, das auch bei einem biblischen Schriftsteller so gut wie jegliche andere literarische Gattung für möglich gehalten werden darf[1].

376. Gegen die salomonische Herkunft sprechen sachliche und sprachliche Gründe.

An einigen Stellen wird ersichtlich, daß der Verfasser einer späteren Zeit angehört. Salomo war König (הָיִיתִי 1, 12)[2], kennt bereits mehrere Könige über Jerusalem (1, 16), unterscheidet sich vom König (8, 9; 10, 5 20[3]) und spricht manche Lehren aus, die in seinem Munde nicht erwartet werden (4, 1 u. ö.)[4]. Entscheidend werden diese Anzeichen nichtsalomonischer Herkunft unterstützt durch die sprachliche Eigenart des Buches[5]. Im Wortschatz und in den Formen berührt sich die Sprache des Koh mit den jüngsten Texten des AT (Chr, Ezr-Neh, Est, Sir)[6]. Weniger sicher können Gräzismen darin festgestellt werden[7].

---

[1] So u. a. Condamin (s. o. S. 252[1]) 9, 43[1]; P. Joüon S. J., Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique, P. 1909, 83; Podechard (s. o. S. 250) 126 f.

[2] Die altjüdische Überlieferung schloß daraus, daß Salomo durch Asmodäus abgesetzt worden sei und als Ḳohelet umherwandern mußte (vgl. Podechard [s. o. S. 250] 22 f.).

[3] 8, 2 nach 𝔊 (anders 𝔐).

[4] Vgl. Podechard (s. o. S. 250) 119, der meint, Salomo würde sich darin als der grausamste Satyriker auf seine eigene Regierungszeit erweisen.

[5] So schon Hugo Grotius, Annotationes ad VT I, P. 1644, 521 («scriptum serius sub illius regis tamquam poenitentia ducti nomine»).

[6] Zum Wortschatz vgl. Podechard (s. o. S. 250) 43 ff. — Pron. pers. separ. wird häufiger zum verb. fin. hinzugesetzt; das Vaw consec. kommt nur dreimal (1, 17; 4, 1 7) vor; שֶׁ statt אֲשֶׁר; ל״א = ל״ה; häufige Aramäismen (vgl. Podechard [s. o. S. 250] 45 f.). — Daß die sprachliche Eigenart dem Volksidiom oder der internationalen aramäischen Sprache zur Zeit Salomos entlehnt sei oder dem philosophischen Inhalt des Buches entspreche, wird von manchen Exegeten geltend gemacht, um trotz der späten Sprachform salomonische Herkunft festhalten zu können.

[7] יָפֶה καλός, «vortrefflich»; טוֹב אֲשֶׁר יָפֶה καλοκαγαθός (5, 17); תּוּר σκέπτεσθαι; תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ ὑφ' ἡλίῳ (nur in Koh; Podechard [s. o. S. 250] 49 235 nennt auch phönizische Parallelen); לַעֲשׂוֹת טוֹב εὖ πράσσειν (3, 12; vgl. aber עשה רעה 2 Sm 12,

Für die Annahme, daß die Sprachform des Koh von einer späteren Überarbeitung herrühre [1], sprechen keine Anzeichen.

377. Aus gewichtigen Gründen wird man Koh in die nachexilische [2], wahrscheinlich sogar in die griechische Zeit (von 300 v. Chr. ab [3]) setzen müssen [4].

In letzterem Falle ist es noch möglich, die Beziehung zu Sir und Sap, welche sicherer datierbar sind, zur genaueren Bestimmung der Entstehungszeit zu verwerten. Sap 2, 6—9 kann einigermaßen als eine Art Polemik gegen mißverständliche Lehren des Koh begriffen werden [5]. Eine Verwandtschaft des Koh mit der Gedankenwelt von Sir ist vorhanden, wenn auch weniger sicher entschieden werden kann, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt [6]. 300 bis 150 v. Chr. mögen die haltbarsten Zeitgrenzen sein, innerhalb deren Koh entstanden sein wird.

---

18). — Podechard (s. o. S. 250) 49 ff. hält Gräzismen nicht für sicher. — Noch weniger dürfen Latinismen (vgl. Graetz [s. o. S. 251 [3]] 184) erwartet werden.

[1] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2 [5], 172 f.

[2] Für die exilische Zeit spricht sich aus *H. Grimme, Babel und Koheleth-Jojakhin (OrLz 8, 432—438), für die persische Zeit vor 332 v. Chr. Driver (s. o. S. 9) 511.

[3] So u. a. Podechard (s. o. S 250) 121 f., Condamin (s. o. S. 252 [1]) 9, 363, Cornill (s. o. S. 2 [4]) [7]264, Kuenen (s. o. S. 10) 3, 1, 189 f., Wildeboer (s. o. S. 250) 113 f.

[4] Der Inhalt, auf den sich Grimme (s. o. Anm. 2) für 556 v. Chr., Podechard (s. o. S. 250) 121 f. für die 2. Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr. beruft, stützt solche genaue Datierungsversuche nicht genügend.

[5] So u. a. N. Peters, Ekklesiastes und Ekklesiastikus (BZ 1, 47—54 129 bis 150); Zapletal (s. o. S. 250) 61 f. — Dagegen vgl. A. Grootaert S. J., L'Ecclésiastique est-il antérieur à l'Ecclésiaste? (Rb N. S. 2, 67—73); P. Heinisch, Prediger und Weisheit Salomos (Kath 4. F. 5, 32—54); Podechard (s. o. S. 250) 66 ff. — Nur wenige Exegeten verlegen Koh in noch spätere Zeit; so Cheyne (s. o. S. 253 [7]), A. Gerson (Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Ein Kommentar zum biblischen Buch Kohelet, zugleich eine Studie zur religiösen und politischen Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes' d. Gr., Frankfurt a. M. 1905), Graetz (s. o. S. 251 [3]), welche bis auf Herodes d. Gr. (34—4 v. Chr.) herabgehen. Scholz (s. o. S. 250) setzt das Buch nicht vor der makkabäischen Zeit an.

[6] Nach C. Matthes (Die Abfassungszeit des Predigers [VB 2, 163—170]; Ders., Das Buch Sirach und Kohelet in ihrem gegenseitigen Verhältnis [VB 2, 258—263]), Peters (s. o. Anm. 5) u. a. ist Koh von Sir abhängig. Nach Podechard (s. o. S. 250) 55 ff., C. H. H. Wright (The book of Koheleth commonly called Ecclesiastes considered in relation to modern criticism and to the doctrines of modern pessimism, with a critical and grammatical commentary and a revised translation, Ld. 1883), Zapletal (s. o. S. 250) 61 soll umgekehrt Sir eine Nachahmung des Koh sein.

§ 109. Koh, die griechische Philosophie und die jüdischen Sekten.

378. Der eigenartige Inhalt von Koh lud ein, nach Parallelen oder Vorlagen zu suchen[1]. Im Ernste kann dafür nur die griechische Philosophie in Frage kommen[2]. Damit, daß Koh überhaupt philosophische Gedankengänge einschlägt, ist eine gewisse Verwandtschaft mit dem philosophischen Geiste Griechenlands von selbst gegeben. Manche wollen darüber hinaus eine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie im allgemeinen zugestehen[3]. Von den philosophischen Richtungen auf griechischem Boden wurden naturgemäß zunächst die epikureische[4] und stoische[5] Philosophie beigezogen; auch die Weltauffassung des Herakleitos[6] konnte in Betracht kommen. Für eine engere Verbindung mit der griechischen Philosophie fehlt es an Verwandtschaft der Terminologie.

Hebt die philosophische Anlage den Verfasser des Koh etwas heraus aus der Schriftenreihe des sonst unphilosophischen AT, so ist doch sein Anschauungskreis im wesentlichen jüdisch. Trotz seiner späten Entstehungszeit läßt sich aber eine einzelne Geistesrichtung des damals schon gespaltenen Judentums bei ihm nicht herausschälen[7].

---

[1] Das ägyptische Lied des Harfners gleicht dem Koh; s. J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens, deutsch von H. Ranke, B. 1910, 187 f.; A. Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. Aus dem Papyrus 3024 der Königlichen Museen (Philos. u. hist. Abh. d. k. preuß. AdW 1896, 2, 1—77, mit 10 Taf.); vgl. o. S. 230, Nr. 338. Eine angebliche babylonische Parallele s. bei E. Ebeling, Ein babylonischer Kohelet (Berliner Beitr. z. Keilschriftforschung 1, 1), B. 1924; vgl. P. Dhorme, Ecclésiaste ou Job? (Rb 32, 5—27); über Beziehungen zum Buddhismus vgl. Podechard (s. o. S. 250) 107[1].

[2] V. Zapletal O. P., Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet (BZ 3, 32—39 128—139).

[3] So D. S. Margoliouth, The prologue of Ecclesiastes (Exp 8. S. 2, 463 bis 470); Podechard (s. o. S. 250) 109.

[4] Dagegen Podechard (s. o. S. 250) 95—102.

[5] So u. a. auch Condamin (s. o. S. 252[1]) 9, 364 ff. — Dagegen Podechard (s. o. S. 250) 87—95.

[6] So E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, B. 1886, 7, 255—288 (Anhang: Nachweis heraklitischer Einflüsse im atl Kohelet). Dagegen P. Menzel, Der griechische Einfluß auf Prd und Weisheit Salomos, Halle 1889; Podechard (s. o. S. 250) 102 bis 107.

[7] Peters (s. o. S. 256[5]) 149 glaubt die essenische und pharisäische Richtung im Koh verfolgen zu können. Dagegen vgl. Podechard (s. o. S. 250) 80—82.

§ 110. Der Text des Koh.

379. Der 𝔐 unseres Buches darf noch immer als Urtext, oder was man so zu nennen pflegt, gelten[1]. Die griechische Form des Koh[2], wie sie in den 𝔊-Hss steht, befleißigt sich einer ähnlichen Wörtlichkeit, wie sie in andern Büchern die Übersetzung des Aquilas auszeichnet. Den griechischen Text des Koh geradezu als Aquilasübersetzung zu erklären[3], daran hindert die Beobachtung, daß der 𝔊-Text des Koh sich doch in manchen Dingen dem sonstigen 𝔊-Text des AT nähert, von den Eigentümlichkeiten des Aquilas sich aber entfernt. Beiden Anzeichen suchte die Hypothese gerecht zu werden, daß die ursprüngliche 𝔊-Übersetzung des Koh nachträglich auf Grund der eingesehenen Aquilasübersetzung überarbeitet worden sei[4].

6. Das Hohelied.

§ 111. Name. Literatur.

380. שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה (= Salomos Lied der Lieder)[5], Ἆισμα ᾀσμάτων, Canticum canticorum Salomonis quod Hebraice dicitur Sir Hasirim, Das Hohelied (nach Luther) (Ct, Hl).

381. K. Budde, Das Hohelied erklärt (KHK 17 [s. o. S. 11] IX—XXIV 1—48). Delitzsch (s. o. S. 250 [Ct: 1—184]). Gietmann (s. o. S. 250). J. Hontheim S. J., Das Hohelied. Übersetzt und erklärt (BSt 13, 4), Frb. i. Br. 1908. Joüon (s. o. S. 255[1]). A. Miller O. S. B., Das Hohe Lied übersetzt und

[1] S. Euringer, Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht, Lp. 1890. — D. S. Margoliouth (Ecclesiastes and Ecclesiasticus [Exp. 7. S. 5, 118—126]) vermutet, daß Koh aramäisch verfaßt worden sei; ebenso Allgeier (s. o. S. 250); F. C. Burkitt, Is Ecclesiastes a translation? (JthSt 23, 22—28). Dazu A. Fernández S. J., Es Ecclesiastes una versión? (Bb 3, 45—50).

[2] E. Klostermann, De libri Coheleth versione alexandrina, Diss. Kiel 1892. R. M. Gwynn, Notes on the vocabulary of Ecclesiastes in Greek (Hermathene 42 [1920], 115—122).

[3] Barton (s. o. S. 250), A. Bertholet (ThLz 1910, Nr. 13, 389), A. H. McNeile (An introduction to Ecclesiastes with notes and appendixes, Cambridge 1904) halten den 𝔊-Text des Koh für die ed. I des Aquilas, die Fragmente bei Origenes für dessen ed. II (vgl. u. § 217, Nr. 748). Graetz (s. o. S. 251[3]) hält umgekehrt den 𝔊-Text des Koh für die ed. II (vgl. Podechard [s. o. S. 250] 201[8].

[4] So Klostermann (s. o. Anm. 2), Zapletal (s. o. S. 250) 37. — Es läßt sich dabei allerdings schwer begreifen, daß eine mechanische Wiedergabe wie σύν für אֵת nota accus. nachträglich hineingearbeitet worden sein soll.

[5] Die Namensform vertritt den Superlativ und bedeutet nicht «ein Lied aus Liedern bestehend» (so Ibn Ezra, D. Ḳimḥi), noch «ein Lied von den Liedern, welche Salomo verfaßt hat» (so H. Graetz, Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied übersetzt und kritisch erläutert, Wien 1871).

erklärt (HSAT 6, 3), Bonn 1927. S. Oettli, Das Hohelied und die Klagelieder ausgelegt (KK A 7 [s. o. S. 223], 153—224). *A. v. Scholz, Kommentar über das Hohelied und Psalm 45, Lp. 1904. Siegfried (s. o. S. 250). *A. W. H. Sloet, Het Hooglied (Biblia sacra [s. o. S. 124] 5, 3[a], 188—268), 's Hertogenbosch 1908. V. Zapletal O. P., Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht, Frb. i. S. 1907.

§ 112. Inhalt und literarische Art des Hl.

382. Nach dem Wortsinn des Textes wird die bräutliche oder eheliche Liebe zwischen Salomo und Sulamit besungen, wobei beide zu gegenseitigem Lobe in dialogisch durchgeführten Liedern das Wort nehmen und andere redend und handelnd eingreifen. Die einzelnen Stücke scheinen hie und da etwas locker zusammenzuhängen. Der Bräutigam tritt auch als Hirte auf. Schauplatz ist bald Jerusalem, bald das freie Feld. Diesen Wechsel der Personen und der Umstände trotz sonstiger Anzeichen einheitlicher Anlage zu erklären, sind im Laufe der Zeit eine Reihe von Erklärungen versucht worden [1].

383. Die sog. Liederhypothese sieht im Hl nichts weiter als eine Sammlung von einzelnen, nicht zusammenhängenden Liedertexten [2]. Sie bietet bei ihrer Unbestimmtheit wenig Schwierigkeiten, hat aber doch gegen sich, daß der gleichartige Inhalt, die gleichbleibenden Personen, derselbe Stil, sachliche Angaben, die miteinander zusammenzuhängen scheinen, sogar eine Art von Fortschritt im Gedankengang nicht zu ihrem Rechte kommen [3]. — Diesem Bedenken sucht Rechnung zu tragen die Königshypothese: Der König Salomo und seine Braut (Šûlam-

---

[1] W. Riedel, Auslegung des Hl in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Lp. 1898. *P. Vulliaud, Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive, P. 1925. T. Witzel O. F. M., Verschiedene Auffassungen des Hl (Literar. Handweiser 48 [1910], 449—456 541—546).

[2] So P. Haupt, Biblische Liebeslieder. Das sog. Hohelied Salomos unter steter Berücksichtigung der Übersetzungen Goethes und Herders im Versmaß der Urschrift verdeutscht und erklärt, Lp. 1907; J. G. Herder, Salomos Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande, Lp. 1778; Hontheim (s. o. S. 258); H. H. Spoer, Some contributions to the interpretation of the Song of Songs suggested by travel in Palestine (AmJsemL 22, 292 bis 301); Zapletal (s. o.). — Die einzelnen Lieder werden recht verschieden abgeteilt (vgl. Steuernagel [s. o. S. 10] 767 f.).

[3] H. Grimme (Mètres et strophes dans les fragments [hébreux] du Ms [A] parchemin du Siracide [Rb 9, 400—413; 10, 55—65 260—267 423—435] 9, 404) glaubt durch die Metrik den fragmentarischen Charakter (27 Stücke mit verschiedenem Metrum) feststellen zu können.

mit 7, 1 [= Šûnammit 𝔊, 3 Rg 1, 3 u. ö.][1]), oder die Tochter Pharaos[2], oder sonst ein Hirtenmädchen sind die Hauptpersonen der Lieder. Auf dieser Deutung als Grundlage baut sich meist die traditionelle allegorische Erklärung des Hl bei den katholischen Exegeten auf. — Da man im Inhalt der Lieder nicht bloß ein Zusammenspiel zweier Personen fand, sondern auch auf Spuren eines Gegenspiels zu stoßen glaubte, verteilte die Hirtenhypothese die Lieder auf Hirtenbräutigam und Hirtenbraut und König Salomo, der die Hirtenbraut für den Königspalast zu gewinnen trachtete[3]. — Die Schwierigkeiten, die immer noch blieben, führten zu einer Hypothese, die zwei Brautpaare im Gegenspiel auftreten läßt, das Brautpaar Salomo und Sulamit, die verschiedenen Ständen angehören, und als Kontrast dazu ein Hirtenbrautpaar, das sich aus dem gleichen Stande zusammengefunden[4].

384. Daß im Hl ein dramatisches Element vorhanden sei, wurde schon früher angenommen[5]. Versuche, die dramatischen Rollen zu verteilen, sind von den verschiedenen exegetischen Richtungen immer wieder gemacht worden[6]. Die Dramatisierung des Hl würde den Wechsel der Personen[7] erklären, wird aber dem lyrischen Charakter der einzelnen Stücke zu wenig gerecht, ganz abgesehen davon, daß eine überzeugende dramatische Anlage nur mit verschiedenen Textänderungen durchgeführt werden kann.

---

[1] So Delitzsch (s. o. S. 250); anders Joüon (s. o. S. 255[1]) 274 f.

[2] So Grotius, Bossuet (vgl. Joüon [s. o. S. 255 [1]] 121 26).

[3] So C. Bruston, La Sulamite. Mélodrame en 5 actes, P. 1891; Oettli (s. o. S. 259); J. W. Rothstein, Das Hohe Lied. Ein Vortrag nebst einer mit Anmerkungen versehenen Übersetzung des Liedes, Heidelberg 1893; Ders. in HDB 4, 595.

[4] So J. G. Stickel, Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung, B. 1888.

[5] Origenes, Canticum Canticorum interprete Rufino, Prol. (M[g] 13, 61): «Libellus ... dramatis in modum conscriptus»; Basilius nennt es ἐπιθαλάμιος . . . ᾠδὴ δραματικῶς πεπληγμένη (In Is. 5 [M[g] 30, 345 f.]). — Vgl. G. W[achter], Das Hohelied des Salomo mit seiner vorausgesetzten Einleitung und Abteilung als eines geistlichen Singspiels, Memmingen 1722.

[6] C. Bruston, Le caractère dramatique du Cantique des Cantiques (RThQr 16 [1907], 396—404); W. W. Cannon, The Song of Songs edited as a dramatic poem, Cambridge 1913; O. F. Gensichen, Das Hohelied. Schauspiel in vier Aufzügen, B. 1912; E. Klostermann, Eine alte Rollenverteilung zum Hohenliede (ZatW 19, 158—162); Rießler (s. o. S. 208[4]); *P. Schegg, Das Hohe Lied Salomos von der heiligen Liebe für einen größeren Leserkreis dramatisch bearbeitet und erklärt, München 1885; N. Schlögl O. Cist., Canticum Canticorum (hebraice) (Libri VT[i] ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit in formam originalem redacti), Wien 1902.

[7] Graetz (s. o. S. 258[5]) läßt die Lieder alle von der Braut, E. Reuß (La Bible Sainte 5, P. 1879 [Das AT übersetzt, eingeleitet und erläutert, Braunschweig 1892]) vom Bräutigam vortragen (vgl. Driver [s. o. S. 9] 485).

385. Eine letzte Hypothese hat den Vorzug, daß sie das Berechtigte der Liederhypothese festhält, ohne das dramatische Element ganz auszuschalten, und kann sich auf orientalische Hochzeitsgebräuche stützen [1]. Während der Hochzeitswoche gelten in Syrien die Brautleute als König und Königin, die auf der Dreschtafel, dem Dreschschlitten (מוֹרַג) thronen und im Kreise der Dorf- und Festgenossen mit Liedern, darunter mit Lobpreis der körperlichen Schönheit von Braut und Bräutigam (waṣf) gefeiert werden [2]. Das Hohelied gilt nach dieser Hypothese gewissermaßen als Textbuch einer palästinisch-israelitischen Hochzeitsfeier. Freilich, wenn man daran geht, diese Auffassung praktisch durchzuführen, muß man viel in die Liedertexte hineindenken, die Reihenfolge ändern, den Text überarbeiten, und bei alledem bleibt noch die Individualisierung im Hl (Salomo, Sulamit, Jerusalem, Libanon u. a.) als nicht befriedigend deutbar übrig. Daraus erklärt sich die Zurückhaltung der Exegeten einer Hypothese gegenüber, die eigentlich doch dem Doppelcharakter des Hl am ehesten gerecht werden könnte und zugleich den Vorzug der Bodenständigkeit in sich birgt [3]. Alles Rätselhafte am Hl zu lösen, ist noch keiner der bisher aufgestellten Hypothesen gelungen [4].

§ 113. Das Hl als religiöse Allegorie.

386. Die Darstellung der Liebe im Hl bewegt sich hie und da in Formen, welche nicht von jedem Alter [5] und nicht von jeder Zeit ohne

---

[1] I. G. Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste (ZdmG 22, 69—194); Ders., Die syrische Dreschtafel (Zeitschr. f. Ethnologie 5 [1873], 270—302); Ders., Bemerkungen zum Hohenliede, bei Delitzsch (s. o. S. 250) 162—177.

[2] Im einzelnen führt diese Auffassung am Text des Hl Budde (s. o. S. 258) durch. Zustimmung fand er bei Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]268; Holzhey (s. o. S. 9[1]) 124f.; E. Kautzsch, Abriß der Geschichte des atl Schrifttums (in: Die Heilige Schrift des AT [s. o. S. 11][2], Beilagen, Frb. i. Br. 1896) 210 u. a.

[3] Vgl. darüber auch J. W. Rothstein, Song of Songs (HDB 4, 592 ff.). — Andere Parallelen vgl. bei G. Jacob, Das Hl auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht, B. 1902; Zapletal (s. o. S. 259) 7 ff.; E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts 4, Lp. 1920, Nr. 158 (dagegen N. Schmidt, Is Canticles an Adonis litany? [Journ. of Am. or. Soc. 46, 154 bis 164]).

[4] M. Ritter (Das Hohelied von Salomo, Stuttgart 1913) und C. Sigwalt (Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung. Ein literarisch-ästhetischer Rekonstruktionsversuch [BZ 9, 27—53]) wollen durch ganz neue Zusammenordnung der Textbestandteile ein besseres Verständnis des Hl gewinnen.

[5] Bei den Juden durfte man das Hl nicht lesen, «nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit» (Origenes, Comm. in Ct, Prol. [M[g] 13, 63]; vgl. Hieronymus, Ep. 107, ad Laetam [M[l] 22, 876]). Jüdische Zeugnisse scheinen hierfür zu fehlen.

Anstoß empfunden wurden[1]. Von dem abgesehen, wäre der Lobpreis der menschlichen Liebe, besonders der ehelichen Liebe und Treue, sicher ein Gegenstand, für den auch eine religiöse Schrift Interesse bekunden kann und darf. Deshalb konnten neben der rationalistischen Exegese auch bibelgläubige Kreise beim nächsten, buchstäblichen Sinne stehen bleiben[2]. Auch im einzelnen sind die sittlichen Anschauungen des Hl nicht derart, daß der buchstäbliche Sinn moralisch unmöglich und darum ausgeschlossen[3] wäre.

387. Deshalb wäre die typische Auffassung, welche diesen buchstäblichen Sinn beibehält, ihn aber außerdem als Unterlage eines höheren geistigen Sinnes betrachtet, nicht grundsätzlich abzulehnen[4]. Doch wird die typische Deutung kaum imstande sein, einen buchstäblichen Sinn nach Namen, Umständen und sonstigen Zügen in den Schilderungen des Hl begreiflich zu machen. Namentlich läßt es der späte Ursprung des Hl (s. u. § 114) schwer verstehen, welches Interesse der Verfasser an einer derartigen Episode aus der salomonischen Vorzeit genommen haben sollte.

388. Deshalb hat die katholische Exegese[5] fast durchweg die allegorische Deutung des Hl der typischen vorgezogen[6].

---

[1] Gegen Haupt (s. o. S. 259[2]), der manche Stellen obszön auffaßte, vgl. M. Thilo, Das Hohelied. Neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt, Bonn 1921. — Eine Verurteilung solcher, welche das Hl in Schenken sangen, vgl. in Tosephta, Sanh. 12, 10 (vgl. H. Danby, Tractate Sanhedrin, Mishnah and Tosefta. The judicial procedure of the Jews as codified towards the end of the second century A. D. Translated from the Hebrew with brief annotations [Translations of early documents, 3. Ser., Rabbinic texts], Ld. 1919, 121).

[2] Theodor von Mopsuestia († 428) hielt das Hl für ein Hochzeitslied auf Salomo und seine ägyptische Braut (vgl. u. Anm. 6). — Von großem Einfluß war Herders schöngeistiges Buch (s. o. S. 259[2]), so daß auch orthodoxe Protestanten (z. B. Oettli [s. o. S. 259] 166 f., Strack [s. o. S. 3[2]] [6]148) darin rein weltliche Liebespoesie sehen wollten.

[3] So Gietmann (s. o. S. 250) 350.

[4] Sie ist vertreten von Honorius von Autun (12. Jahrh.), Expositio in Cantica Canticorum (M[1] 172, 347—496) 359; J. B. Bossuet, Libri Salomonis: Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Ecclesiasticus cum notis, P. 1693, 177 bis 188, Praef. in Cant. Cant. (S. 180); A. Calmet O. S. B., La Sainte Bible en latin et en français avec commentaire littéral et critique, P. 1707, Bd. V; in neuerer Zeit von Delitzsch (s. o. S. 250); Miller [s. o. S. 258] 7 f.; * S. Minocchi, Il Cantico dei Cantici, Rom 1898; Sloet (s. o. S. 259); O. Zöckler, Das Hohelied und der Prediger (in: Lange, Theol.-homil. Bibelwerk), Bielefeld 1868.

[5] Vgl. R. Munz O. S. B., Die Allegorie des Hohenliedes, Frb. i. Br. 1912.

[6] Die Entscheidung des 5. allgemeinen Konzils von Konstantinopel (553): «Despernit idem Theodorus (s. o. Anm. 2) Canticum Canticorum et sicut ad

Das AT verwendet in ausgedehntem Maße Treue und Untreue in der menschlichen Liebe als Sinnbild, wenn sie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch darstellt (vgl. Ex 34, 15 f.; Lv 20, 5; Os 1—3; Is 54, 6; 62, 5; Jer 2, 2; 3, 1 ff.; Ez 16, 23 u. ö. —4 Ezr 5, 24 [vgl. Ct 2, 1]; 7, 26). Da bei Ez ganze Kapitel in solchen Gedankengängen sich bewegen (vgl. Kap. 16 und 23), ist nur mehr ein Schritt zu dem allerdings im Hl allein dastehenden Fall, daß ein ganzes, freilich kleines Buch von dieser Allegorie beherrscht wird. Daß das Judentum das Hl in den Kanon seiner heiligen Schriften aufgenommen hat, schließt eine weltliche Auffassung aus und konnte nur geschehen, wenn man das Hl als religiöse Allegorie deutete [1]. Das allegorische Verständnis des Hl wird besonders dann von Anfang an und mit Ausschluß eines typischen Sinnes gefordert, wenn bei seiner Abfassung ursprünglich weltliche Lieder dazu verwendet worden sein sollten, um als Ausdruck religiöser Gedanken zu dienen [2].

389. Die Allegorie des Hl kann verschieden aufgelöst werden [3]. Nach der Art, wie sonst im AT die menschliche Liebe allegorisch verwendet erscheint, wird das Verhältnis Gottes zum Volke Israel Inhalt der Allegorie sein [4]. Schwerlich wird sich annehmen lassen, daß die atl

---

amatam sibi haec Salomonem scripsisse dicit» (M[g] 66, 699f.), schließt die typische Deutung nicht aus; sie richtet sich gegen die bloß buchstäbliche Auffassung.

[1] Reuß führt dies auf ein Mißverständnis zurück (vgl. Strack [s. o. S. 3 [2]] [6] 149). Vgl. auch Rothstein in HDB 4, 589[b].

[2] Vgl. Lagrange (s. o. S. 233 [2]) 256. — Nur aus Mißverständnis könnte man in diesem Falle von «inspiratio subsequens» (s. o. S. 207) reden; denn der inspirierte Autor wäre derjenige, der zuerst diese weltlichen Lieder in geistigem Sinne verwendete. Für den geistigen Sinn ist die «inspiratio antecedens» gegeben.

[3] W. Erbt (Die Hebräer. Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung und hebräischer Staatengründungen, Lp. 1906, 196—202) läßt Sonne und Mond in ihren Phasen und Konjunktionen dargestellt sein. O. Neuschotz de Jassy (Le Cantique des Cantiques et le mythe d'Osiris-Hetep, P. 1914) versucht eine mythologische Allegorisierung.

[4] Nach Theodoret beziehen einige die Allegorie auf König und Volk (M[g] 81, 29). *J. L. Hug (Das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung, Frb. i. Br. 1813) und Herbst (s. o. S. 3 [2]) 3, 234 ff. (vgl. Cornely [s. o. S. 8[1]] 2, 2 [2], 191 [1]) verstehen das Hl vom Süd- und Nordreich. G. P. C. Kaiser, Das Hohelied, ein Collectivgesang auf Serubabel, Esra und Nehemia als Wiederhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda, Erlangen 1825. Nach der jüdischen Exegese (vgl. Riedel [s. o. S. 259[1]]) ist die ganze jüdische Geschichte vom Exodus bis zum Messias darin enthalten.

Zeit die allgemeine Beziehung Gottes zum Menschen darunter verstand. Dagegen könnte man den Sinn auf das Verhältnis Salomos zur Weisheit einengen und sich hierfür auf Sap 8, 2 ff. berufen [1]. Wer neutestamentliche, christliche Vorstellungen im Buche suchen wollte [2], müßte zuerst die messianische Deutung des Hl feststellen [3].

§ 114. Verfasser und Entstehungszeit des Hl.

390. Die Überschrift (s. o. S. 258) bezeichnet Salomo als Verfasser. Manche Exegeten halten daran fest [4]. Allein ein Relativ אֲשֶׁר, wie es die hebräische Überschrift enthält, findet sich im Hl sonst nicht, weswegen die Überschrift als nicht ursprünglich gelten muß. Anderseits erklärt es sich angesichts des Inhaltes leicht, wie man auf Salomo als Verfasser kam, auch wenn man keine Überlieferung dafür besaß. Die Glanzperiode des salomonischen Königtums muß nicht auch literarisch einen Höhepunkt bezeichnen, dem das herrliche Hl zuzuweisen wäre. Salomos Sprüche und Gleichnisreden aus allen Gebieten der Natur (3 Rg 5, 13 [𝔙 4, 33]) können nicht im Hl niedergelegt sein, das sprachlich auch nicht in seine Zeit paßt.

391. Anhaltspunkte, auf eine nachsalomonische Zeit zu schließen, fehlen keineswegs. Ist 6, 4 Tirṣa als Hauptstadt des nördlichen Reiches mit Jerusalem zusammengestellt, so würde die Zeit von 932 bis 877 (3 Rg 14, 17; 16, 23 f. [ʿOmri residierte noch 6 Jahre dortselbst]) in Frage

---

[1] Vielleicht liegt diese Auffassung schon Sir 14, 23 (vgl. auch S. Euringer, Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hl [BZ 14, 97—116] 107 f.) und dem Titel des Buches in der 𝔖ᵖ («Weisheit der Weisheiten») zu Grunde. Sie wurde vertreten von F. K. Rosenmüller, Scholia in VT 2, Lp. 1830, 271 ff.

[2] Z. B. wird es auf Christus und die Kirche gedeutet von Origenes, In Cant. hom. 1 (M^g 13, 38), von Scholz (s. o. S. 259), auf jungfräuliche Seelen von Hieronymus, Adv. Iovin. 1, 30 (M^l 23, 263), auf Maria als Braut des Hl von der kirchlichen Liturgie (vgl.: Über den liturgischen Gebrauch des Hohenliedes und des Ekklesiastikus im marianischen Kultus [Kath. 1859, 111 bis 121]; A. Perger S. J., Das Hohelied in der Liturgie [Kath. Seelsorger 20 (1908), 112—118 209—216]). — Nimmt man mit einer Art von sensus accommodaticius vorlieb, so kann man sogar verschiedene Allegorien in den einzelnen Teilen (so * B. Schäfer, Das Hohelied, Mstr. i. W. 1876; Schlögl [s. o. S. 260 [6]]) oder mehrere Allegorien zumal (so Munz [s. o. S. 262 [5]]) darin finden.

[3] Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2^2, 193 möchte die Allegorie von Salomo und Volk Israel als Literalsinn zur Unterlage des Typus Christus und Kirche machen. Dagegen Joüon (s. o. S. 255 [1]) 13 f.

[4] So Hontheim (s. o. S. 258); Höpfl (s. o. S. 9) 2^2, 209; Hudal (s. o. S. 9) 148, ^{2}158; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 2^5, 178 f.

kommen [1]. Da das Hl aus einzelnen Liedern besteht, die verschiedenen Zeiten angehören können, so darf diesem Anzeichen zufolge das Lied, in dem dieser Stadtname steht, ins 10./9. Jahrhundert verlegt werden, ohne daß diese Datierung für das ganze Buch gelten müßte. Die Sprache läßt eine vorexilische Zeit kaum zu [2], ja legt die persische [3], vielleicht sogar die griechische [4] Zeit (um 300 v. Chr.) nahe. Eine formelle und sachliche Verwandtschaft mit den Idyllen des Theokrit (281—250 v. Chr.) kommt wohl kaum in Betracht; eine Abhängigkeit des Hl von ihm [5] läßt sich nicht erweisen, wenn auch die späte Abfassungszeit, die sich dann ergäbe (Ptolemäus III. Euergetes [247—221]), nicht unbedingt ausgeschlossen wäre.

Hat sich gezeigt, daß man mit dem Ansatz eines einzelnen Liedes ziemlich nahe an die salomonische Zeit herangehen darf, so muß man mit dem Buche, wie es jetzt vor uns liegt, in die nachexilische, wohl gar bis in die griechische Zeit herabgehen.

7. Das Buch der Weisheit.

§ 115. Name. Literatur.

392. Σοφία Σαλωμῶνος [6], Σοφία, Liber Sapientiae (Sap, Weish).

393. R. Cornely S. J., Commentarius in librum Sapientiae. Ed. F. Zorell S. J. (CSs), P. 1910. F. Feldmann, Das Buch der Weisheit übersetzt und

[1] Ist Tirsa nur als Stadt überhaupt genannt, so würde sich die mögliche Abfassungszeit bis 738 (vgl. 4 Rg 15, 16) bzw. 722 v. Chr. ausdehnen. Ausgeschlossen wäre es auch nicht, daß dieser Stadtname bloß wegen seiner etymologischen Bedeutung (= Schönstadt) gebraucht wurde. So erklären meistens die Vertreter einer salomonischen und einer nachexilischen Herkunft des Hl.

[2] Aramäismen: שלמה (1, 7; vgl. דלמה), שֶׁל (vgl. דיל), נטר (hebr. נצר), ברות (hebr. בְּרוֹשׁ).

[3] Parsismen: פַּרְדֵּס (4, 13 — nach Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2[3]] 2 [5], 179 = assyr. pardisu), אֱגוֹז (6, 11).

[4] Gräzismen: אַפִּרְיוֹן (3, 9, = φορεῖον); vielleicht auch כֹּפֶר (1, 14; 4, 13, = κυπρός), מֶזֶג (7, 3, = μίσγω). — Deshalb lassen die meisten akatholischen Exegeten das Hl nicht vor 300 v. Chr. entstanden sein. Gegen die Verlegung in die griechische Zeit vgl. P. Vetter, Rez. über Cornill, Einleitung (s. o. S. 2 [4]) [2](ThQ 75, 667—671) 668 f. Daß die Berührung mit dem Griechentum schon vor Alexander d. Gr. sich so ausgewirkt hätte (so A. Harper, The Song of Solomon [Cambridge Bible for Schools and Colleges], Cambridge 1902; vgl. Joüon [s. o. S. 255 [1]] 88), ist kaum anzunehmen.

[5] So meinte u. a. Graetz (s. o. S. 258 [5]); R. Martineau, The Song of Songs (Am. Journ. of Philol. 13 [1892], 307—328). — Dagegen W. G. Seiple, Theocritean parallels to the Song of Songs (AmJsemL 19, 108—115).

[6] Vom vermeintlichen Verfasser so zubenannt; aber schon Augustinus (De doctr. christ. 2, 8 [M[1] 34, 41]) deutet diesen Titel dahin um, daß salo-

erklärt (HSAT 6, 4), Mstr. i. W. 1926. C. L. W. Grimm, Das Buch der Weisheit erklärt (Fritzsche-Grimm [s. o. S. 12] 6), Lp. 1860. *C. Gutberlet, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt, Mstr. i. W. 1874. P. Heinisch, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt (EH 24), Mstr. i. W. 1912. S. Holmes, The Wisdom of Solomon (Charles [s. o. S. 12] 1, 518—568). B. Risberg, Textkritische und exegetische Anmerkungen zur Weisheit Salomos (ZatW 33, 206—221). K. Siegfried, Die Weisheit Salomos (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 476—507). Zöckler (KK A 9 [s. o. S. 173], 355—395).

§ 116. Art und Inhalt des Buches der Weisheit.

394. Weish gehört jener Literatur an, zu der Job, Prv, Koh und Sir zählen. Sie lehrt das, was bei den Juden als Weisheit in Ansehen stand: Lebensweisheit in weitestem Sinne, meist von einem religiösen Betrachtungsstandpunkt aus[1]. Weish ist noch mehr religiös gerichtet als die übrigen Lehrschriften des AT und fällt nicht so sehr wie sie in einzelne Sprüche oder Spruchgruppen auseinander, sondern weist größere Zusammenhänge auf.

395. In der Form einer Ansprache an die «Richter der Erde»[2] werden zuerst Gottlose und Fromme einander gegenübergestellt[3]. Erstere verfallen, wenn sie auch eine Zeitlang glücklich sein können, dem strengen Gericht im Jenseits. Die wahrhaft Weisen, die Gottesfürchtigen, können auf Erden für kurze Zeit geprüft werden, gelangen aber dann zur Seligkeit, zu wahrem ewigen Leben (1, 1—5, 23 [𝔙 5, 24; 5, 14 der 𝔙 > 𝔊]). Salomo lobt die Weisheit: er erinnert an seine Verbindung mit ihr und mahnt die Mitkönige[4], die Weisheit zu erwerben, und fügt ein Gebet um die Weisheit an, das in eine Darstellung dessen übergeht, was die Weisheit in der Geschichte des Volkes gewesen, und was sie für den einzelnen bedeutet (6, 1 [𝔙 6, 2; 6, 1 der

---

monische Weisheit enthalten sei. Von 9, 1 ab tritt Salomo selbst als der Redende auf. — Prv, Sir und Sap wurden von den Kirchenvätern in der Benennung nicht immer auseinandergehalten, weil sie sich inhaltlich sehr nahestehen (vgl. Zöckler [s. o. Nr. 393] 255 f.).

[1] Vgl. A. Johannes, Der Begriff Weisheit im Buche der Weisheit (ThprM 18, 449—455).

[2] Dem redenden König Salomo entsprechend wird auch der Rang der Angeredeten gewählt; vgl. 6, 1 ff.; 6, 21 24.

[3] 2, 12—20 (Verfolgung des Gerechten) wird vielfach messianisch verstanden; vgl. [F. H.] Reusch, Gehört Weish 2, 12—20 zu den messianischen Weissagungen? (ThQ 46, 330—346).

[4] Wiederum nur entsprechend der Stellung des Redenden so genannt; vgl. 6, 9. W. Weber (Die Composition der Weisheit Salomo's [ZwTh 47, 145—169]) beachtet das nicht und schließt deshalb, daß Sap 6 ff. ein Regentenspiegel sein sollte; ähnlich Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 505 f.; Zöckler (s. o. S. 173) 355.

𝔅 > 𝔖] — 11, 1)[1]. Gott wird gelobt für das, was er seinem Volke an Fürsorge zugewendet hat; im Gegensatz dazu wird die Strafmethode Gottes hervorgehoben, zuletzt bei den ägyptischen Plagen (11, 2—12, 27). Da die Ägypter wegen Götzendienstes bestraft wurden, so reiht sich eine Abhandlung über Torheit und Strafbarkeit des Götzendienstes und über den Dienst des wahren Gottes an (13, 1—15, 19)[2]. Im Folgenden setzt sich die Schilderung fort, wie verschieden Gott das auserwählte Volk und die Ägypter behandelt hat (16, 1—19, 22)[3].

§ 117. Literargeschichte des Buches der Weisheit.

396. Es wird sich schwer nachweisen lassen, daß Stücke des ursprünglichen Umfanges verloren gegangen seien[4]. Anderseits ist trotz systematischer Anlage in den einzelnen Teilen das ganze Buch doch nicht so fest in sich geschlossen, daß sich die Unversehrtheit zweifellos feststellen ließe. Am ehesten könnte man annehmen, daß der Verfasser die Geschichte Israels auch noch von Josue bis Salomo berücksichtigt habe oder behandeln wollte, da Salomo als der Redende erscheint[5]. Manche nehmen Interpolationen an[6]. Am faßbarsten wären solche aus christlicher Zeit. Jedoch der christliche Gehalt von 2, 24; 3, 13; 4, 1; 4, 7; 14, 7[7] steht keineswegs fest.

---

[1] Hier wird die göttliche Weisheit noch klarer als Prv 8, 22 ff. und Sir 24 hypostasiert; sie nimmt mitschöpferisch an der Weltschöpfung teil. Manche finden sogar 9, 1; 18, 15 eine Logoslehre als Vorspiel des ntl Logosbegriffes. Vgl. Goettsberger (s. o. S. 247[1]); P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (BFZ 11, 1/2), Mstr. i. W. 1923.

[2] Auch in der hellenistischen Zeit bedurften die Juden der Warnung vor Götzendienst. Deshalb kann man aus diesen Kapiteln nicht schließen, daß Sap an die Heiden gerichtet sei. Vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^4, 505 f.

[3] Schürer a. a. O. teilt ab: 1—5; 6—9; 10—19; ebenso Zöckler (s. o. S. 173) 355 f. — Über die Beziehung zum Pentateuch vgl. F. Feldmann, Die literarische Art von Weisheit Kapp. 10—19 (ThG 1, 178—184).

[4] Nach C. F. Houbigant († 1783), Biblia hebraica cum notis criticis. Accedunt libri graeci, qui deuterocanonici vocantur, 3, P. 1754, 147 soll der Titel des Buches mit dem Namen seines prophetischen Verfassers fehlen, nach Calmet, In lib. Sap., Prol., Venedig 1753, 93 der Schluß. Grimm (s. o. S. 266) 16 glaubt, daß einige Verse verloren gegangen seien.

[5] So u. a. Zöckler (s. o. S. 173) 356.

[6] J. G. Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des AT, Lp. 1795, 86—207; J. G. Hasse, Salomons Weisheit neu übersetzt, Jena 1784; A. L. C. Heidenreich, Probe einer Übersetzung des Buches der Weisheit (in H. G. Tzschirners Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers, Lp. 1910/21, 5, 2, 1—57; 6, 1, 1—65; 6, 2, 1—74; 7, 1, 25—92; 8, 1, 27—106).

[7] So hatten die erwähnten Stellen H. Graetz (Geschichte der Juden 3^3, Lp. 1878, 630 [14, 7]) und H. Grotius (Commentarius in lib. Sap. [Op. theol., Basel 1732, 1] 593) gedeutet.

397. Dagegen kann Sap nicht durchweg als einheitlich anerkannt werden. Sicher unterbricht Kap. 13—15 den Fluß der Darlegung von 11, 2 — 19, 22. Auch 1, 1 — 5, 23 und 6, 9 ff. behandeln verschiedene Gegenstände; aber 6, 1—8 teilt den Inhalt mit den beiden umschließenden Bestandteilen. Trotzdem kann eine Herkunft von verschiedenen Verfassern nicht sicher angenommen werden [1]. Wenn man eine etwas lockere Gedankenverbindung für zulässig hält, kann man, abgesehen von Kap. 13—15, das Buch Sap immer noch im wesentlichen als einheitliches Werk gelten lassen [2].

§ 118. Ursprache und Texte [3] des Buches der Weisheit.

398. Nicht bloß ältere Exegeten nahmen als selbstverständliche Folgerung aus der salomonischen Herkunft des Buches ganz [4] oder teilweise [5] hebräische Ursprache an, sondern auch neuere [6]. Auch seitdem man

---

[1] Schon Houbigant (s. o. S. 267 [4]) hatte angenommen, daß wenigstens der Übersetzer des ersten Teiles (Kap. 1—9 von Salomo hebräisch geschrieben) auch den zweiten Teil verfaßt habe. F. Focke (Die Entstehung der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Entstehung des jüdischen Hellenismus [FRLAuNT N. F. 5], Gött. 1913) nimmt für Kap. 6—19 den Übersetzer von Kap. 1—5 als Verfasser an. Holmes (s. o. S. 266) 522 f. läßt 11, 2 einen neuen Verfasser einsetzen, der sich aber an den ersten Teil angelehnt habe. Vgl. auch E. Gärtner, Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit (Schriften der Lehranstalt für die Wiss. des Judent. 2, 2—4), B. 1912; Weber (s. o. S. 266 [4]); Ders., Heimat und Zeitalter des Eschatologischen Buches der Weisheit (ZwTh 53, 322—345).

[2] Vgl. F. Feldmann, Zur Einheit des Buches der Weisheit (BZ 7, 140—150).

[3] *F. Feldmann, Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit, gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung (Verz. d. Vorles. an der Fak. zu Paderborn W. S. 1902/3), Frb. i. Br. 1902. *J. Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Eine kritisch-exegetische Studie, Frb. i. Br. 1903.

[4] So Sixtus von Siena u. a. — Vgl. Grimm (s. o. S. 266) 8.

[5] So Houbigant für Kap. 1—9 (s. o. Anm. 1) u. a.

[6] C. L. W. Grimm, De Sap. indole Alexandrina perperam asserta, Jena 1833 (im Kommentar [s. o. S. 266] hielt er diese Ansicht nicht mehr fest). J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit [2], Wien 1865. D. S. Margoliouth, Was the book of Wisdom written in Hebrew? (Journ. of roy. as. Soc. 22 [1890], 263—297; dagegen J. Freudenthal, What is the original language of the Wisdom of Solomon? [JqR 3, 722—753]). Scholz (s. o. S. 76 [10]) 33 (doch bleibt die hebräische Ursprache nach ihm zweifelhaft). Focke (s. o. Anm. 1 — für Kap. 1—5). N. Peters, Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomons. Kap. 9 (BZ 14, 1—14). E. A. Speiser, The Hebrew origin of the

die salomonische Herkunft preisgab, fand man Anzeichen hebräischer Ursprache im Parallelismus membrorum, dem Hauptmerkmal hebräischer Poesie, im hebräischen Kolorit, in eingestreuten Hebraismen und einigen Stellen, die man als Mißverständnisse einer hebräischen Vorlage deutete[1].

399. Trotzdem entscheiden die Wortbildung[2], Syntax, rednerische Form und die Vorliebe für Wortspiele, außerdem die Benützung der 𝔊 statt des 𝔐[3] für eine griechische Ursprache. Das Zeugnis des Hieronymus stützt diese Anzeichen[4].

400. Die 𝔙-Ausgaben enthalten den Text der 𝔏, da Hieronymus, wie Sir, so auch Sap nicht bearbeitet hat[5]. In diesem Text sind eine Reihe von Zusätzen vorhanden, welche die erhaltenen Zeugen des 𝔊-Textes noch nicht kennen[6].

§ 119. Zeit und Ort der Entstehung des Buches der Weisheit.

401. Von Salomo bis in die christliche Zeit herein suchte man das Buch der Weisheit unterzubringen.

Der salomonischen Herkunft wurde schon früh widersprochen[7]. Selbst wenn die Geschichte Israels, die in Sap ausgiebig verwertet wird, genau bis zur Zeit Salomos fortgeführt würde[8] — sie geht aber tatsächlich über Josue nicht herab —, so würde dies schon dadurch er-

first part of the book of Wisdom (JqR N. S. 14, 455—482: 1, 1—11, 1 sei hebräisch geschrieben).

[1] Vgl. z. B. 2, 6 ὡς νεότητι (כְּ statt בְּ gelesen); 18, 15 λόγος (דָּבָר statt דֶּבֶר «Pest» gelesen [vgl. 1 Chr 21, 14]).

[2] Swete (s. o. S. 131[2]) 311 kann über 50 zusammengesetzte Wörter anführen.

[3] Vgl. Beispiele bei Holmes (s. o. S. 266) 524 f.; Heinisch (s. o. S. 266) XVI ff. 2, 12 ist die unrichtige 𝔊-Übersetzung von Is 3, 10 aufgenommen.

[4] Praef. in libros Salomonis: «Secundus (d. i. Sapientia) apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus graecam eloquentiam redolet.»

[5] In der «Praef. in editionem librorum Salomonis iuxta Septuaginta interpretes» nimmt er Sir und Sap aus («calamo temperavi» [M[1] 29, 427 f.]). Vgl. F. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 163 f. Doch scheint es auf Hieronymus zurückzugehen, daß die 𝔙 Salomo im Titel nicht nennt.

[6] Vgl. P. Thielmann, Die lateinische Übersetzung des Buches der Weisheit (Archiv f. lat. Lexikographie u. Gramm. 8 [1893], 235—277); Ders., Bericht über das gesammelte hsl Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen biblischer Bücher des AT (SB d. k. b. AdW zu München, philos.-hist. Kl. 1899, 2, 205—243).

[7] Schon Hieronymus nennt Sap «pseudepigraphus» (Praef. in libros Salomonis). [8] Das macht Schmid (s. o. S. 268[6]) geltend.

klärlich, daß der Verfasser seine Lehren ausdrücklich dem Salomo in den Mund legt; daß Salomo wirklich der Verfasser sei, ist hierzu keineswegs notwendig. Ebensowenig wie der König Salomo kann der Erbauer des zweiten Tempels, Zerubabel [1], als zweiter Salomo im Ernste in Frage kommen. Nicht einmal dafür ist ein Anhaltspunkt gegeben, daß der Verfasser salomonische Schriften benützt habe [2]. Er konnte auch ohne eine solche Grundlage seine Weisungen und Lehren in der Person des Salomo geben; denn jegliche Weisheit konnte als salomonisch gelten.

402. Da das Buch nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben ist, kann eine Zeit vor Alexander d. Gr. nicht in Frage kommen. Aber in die christliche Zeit noch hereinzugehen [3], ist durch sichere christliche Stellen [4] keineswegs gefordert, ja dadurch, daß Paulus Sap benützt hat [5], fast ausgeschlossen.

403. Außer nur gelegentlich genannten Verfassernamen [6] ist ernstlich Philo († um 40 n. Chr.) in Betracht gezogen worden [7]. Sap berührt sich in der Spekulation etwas mit diesem jüdischen Schriftsteller, steht aber Sir und sogar Prv entschieden näher, da Philo die Logoslehre viel reicher entfaltet hat und im Unterschied von Sap eine midrašartige Behandlung der Heiligen Schrift liebt.

---

[1] So J. M. Faber, Prolusiones de libro Sapientiae (= Programme Ansbach 1776/77, Super libro Sapientiae I—IV) V, Ansbach 1776 (vgl. Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 2 [2], 225 [2]).

[2] So u. a. J. Bonfrère, In totam Scripturam S. praeloquia (in: J. S. Menochii S. J. Commentarii totius Scripturae 2, P. 1719), cap. 7, sect. 3; Haneberg (s. o. S. 8 [1]) [4]491 (vgl. Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 2 [2], 225 f.).

[3] E. H. Plumptre (The writings of Apollos [Exp 1875, 1. Bd., 329—348 409 bis 435]) wollte den ntl Apollos für den Verfasser halten. Weitere Vertreter vgl. bei Grimm (s. o. S. 266) 25 f.; Heinisch (s. o. S. 266) XXIII [2].

[4] Vgl. o. S. 267.

[5] Vgl. E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis (Theol. Abh., C. v. Weizsäcker gewidmet, Frb. i. Br. 1892, 253—286).

[6] Jesus Sirach (Augustinus, De doctr. christ. 2, 8, 13 [M[1] 34, 41]; dagegen Retract. 2, 4 [M[1] 32, 631]), Aristobulus zur Zeit Ptolemäus' VI. (181—146) (J. A. B. Lutterbeck, Neutestamentliche Lehrbegriffe 1, Mainz 1852, 407 f.), ein älterer Philo (vgl. Flav. Jos., C. Ap. 1, 23). — Vgl. Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 225 [7].

[7] So verstand man schon die älteste Nennung der Sap im Fragmentum Muratorianum (um 200 n. Chr.): «Ab amicis Salomonis» (falsche Übersetzung von ὑπὸ Φίλωνος; so S. P. Tregelles, Canon Muratorianus. The earliest catalogue of the NT, Oxford 1867, 53; A. Zahn, Geschichte des ntl Kanons, 2, 1, Erlangen 1890, 100). Hieronymus kennt solche Ansichten (Praef. in lib. Sal.: «Nonnulli scriptorum veterum esse Iudaei Philonis affirmant»); Nikolaus von Lyra, Luther u. a. hielten ebenfalls daran fest (vgl. Zöckler [s. o. S. 173] 358).

404. Innerhalb der Zeit von 300 v. Chr. bis an den Beginn der christlichen Ära heran kann ein genaueres Datum weder aus Anzeichen einer Unterdrückung des jüdischen Volkes erschlossen[1] noch durch sichere literarische Beziehungen gestützt werden. Wäre Sap 2, 2 ff. als Polemik gegen Koh richtig verstanden[2], so gewänne man die Reihenfolge: Sir (200 v. Chr.), Koh, Sap, so daß Sap ca. 100 v. Chr. und später anzusetzen wäre. Wenn man Sap noch ins 2. Jahrhundert v. Chr. verlegen will, muß man nahe an das Ende desselben herangehen, weil die Gedankengänge der Sap eine bestimmte Weiterentwicklung gegenüber Sir bedeuten[3].

405. Als Abfassungsort können wir Ägypten erschließen.

Hier konnte am ehesten ein jüdisches Buch in griechischer Sprache entstehen. Auf dem Boden Ägyptens erklärt sich das besondere Interesse für dieses Land, das in den geschichtlichen Abschnitten von Sap zu Tage tritt. Eine Benützung der 𝔊 war hier eher zu erwarten als anderswo. Zudem klingen als Unterton des jüdischen Gedankenkreises Spekulationen mit, welche im Heimatboden der alexandrinischen Philosophie wurzeln[4].

§ 120. Dichterische Form des Buches der Weisheit und Beziehung zur griechischen Philosophie.

406. Sap ist zum Teil in gehobener Sprache geschrieben und verwendet den Parallelismus membrorum. Deshalb haben die Anhänger einer hebräischen Metrik ihre Systeme auch an Sap nachzuweisen sich bemüht[5].

---

[1] Man dachte an Ptolemäus IV. Philopator (222—205) (so Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 2[2], 227; Gutberlet [s. o. S. 266]; Kaulen-Hoberg [s. o. S. 2 [3]] 2[5], 183; Schenz [s. o. S. 58 [7]] 415 u. a.) oder an Ptolemäus VII. (170/146—117) (so Vigouroux-Bacuez-Brassac [s. o. S. 9 [1]] 2, 2[14], 180; M.-J. Lagrange, Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins dernières [Rb N. S. 4, 85—104] 92).

[2] So Condamin (s. o. S. 252[1]) 9, 368 f.; Peters (s. o. S. 256[5]) u. a.; dagegen Heinisch (s. o. S. 256[5]).

[3] Holmes (s. o. S. 266) 1, 520 f. entscheidet sich für 50—30 v. Chr., weil Sap von der griechischen Gestalt von Prv und Henoch 5, 7 (um 70—50 v. Chr. ins Griechische übertragen) abhängig sei. Thackeray (A grammar of the OT in Greek according to the Septuagint 1, Cambridge 1909, 62) setzt Sap 130—100 v. Chr. an, wozu die sprachliche Bezeugung von οὐδείς und οὐθείς passe.

[4] Vgl. Lagrange (s. o. Anm. 1) 92.

[5] Vgl. L. Mariès S. J., Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse (1, 1—9, 17) (Rb N. S. 5, 251—257); Peters (s. o. S. 268[6]); H. Thackeray S. J., Rhythm in the book of Wisdom (JthSt 6, 232—237 — er will die von F. Blaß im Hebr gefundenen Stilgesesetze [vgl. Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa (Paulus—Hebräerbrief—Pausanias—Cicero—Seneca—Curtius—Apuleius), Lp. 1905] auch in Sap finden); H. Wiesmann S. J., Der

407. Daß die Weisheit so hoch gepriesen wird, und wie sie der Verfasser im einzelnen darstellt, ist zweifellos echt jüdisch. Doch ist die ganze Art der Darstellung ein Zeugnis dafür, daß der jüdische Geist mit dem hellenistischen Gedankenkreis in enge Berührung gekommen ist[1]. Bestimmte Entlehnungen werden sich schwer nachweisen lassen, wenn es auf wirkliche philosophische Anschauungen, nicht bloß auf Ausdrucksformen ankommt[2].

8. Das Buch Jesus Sirach oder Ekklesiastikus.

§ 121. Name. Literatur.

408. חכמת שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא («Weisheit des Simon, des Sohnes Jesus', des Sohnes Eleazars, des Sohnes Siras»)[3], Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ oder Σοφία Σιράχ, Liber Ecclesiastici[4] (Sir, Eccli [Ecclus]).

409. G. H. Box and W. O. E. Oesterley, The book of Sirach (Charles [s. o. S. 12] 1, 268—517). A. Eberharter, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt (HSAT 6, 5), Bonn 1925. O. F. Fritzsche,

---

zweite Teil des Buches der Weisheit. Aus dem Nachlaß J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt (ZkTh 35, 21—29 449—465 665—673); J. K. Zenner S. J., Der erste Teil des Buches der Weisheit (ZkTh 22, 417—431).

[1] Vgl. Lagrange (s. o. S. 271 [1]) 91.

[2] Vgl. I. E. Bruch, Die Weisheitslehre der Hebräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Straßburg 1851; L. Heinemann, Die griechische Quelle der Weisheit Salomos (Jahrb. d. jüd.-theol. Sem. Fränkelscher Stift., Breslau 1920, 135—153); P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (AtAbh 1, 4), Mstr. i. W. 1908; Menzel (s. o. S. 257 [6]). — W. Weber (Die Seelenlehre der Weisheit Salomos [ZwTh 51, 314—332]) setzt kaum eine Kenntnis von der Präexistenz der Seele nach Plato voraus (vgl. auch F. C. Porter, The preexistence of the soul in the book of Wisdom and in the rabbinical writings [OT and semitic studies in memory of W. R. Harper I, Ld. 1908, 208—269 = AmJTh 12, 53—115]). Der Gegensatz zwischen Leib und Seele wird 9, 15 f. in platonischer Terminologie hervorgehoben (vgl. Phaedo 81 c); auch ὕλη ἄμορφος 11, 17 (𝔙 18) stammt aus platonischen Vorstellungen.

[3] Hieronymus (Praef. in libros Salomonis) nennt den hebräischen Titel «Parabolae» (= מְשָׁלִים). משלי בן סירא ist in jüdischen Kreisen tatsächlich bezeugt (vgl. S. Schechter, A further fragment of Ben Sira [JqR 12, 456—465] 460 f.).

[4] Dieser Name, seit Cyprian (Testimonia adv. Iudaeos 3, 35 95 [M[1] 4, 785 805]) bezeugt, könnte eine differenzierte Form zu «Ecclesiastes» sein (so Calmet; vgl. Cornely [s. o. S. 3 [2]] 2, 2 [2], 238), wird aber vom kanongeschichtlichen Terminus «libri ecclesiastici» («Kirchenbücher» [vgl. § 194, Nr. 644]) herstammen, deren hauptsächlichstes in Sir gesehen werden kann (so Rufinus, In Symbol. Apost. 38 [M[1] 21, 374]).

Die Weisheit Jesus Sirachs (Fritzsche-Grimm [s. o. S. 12] 5), Lp. 1859. *A. Jansen, Het boek Ecclesiasticus (Biblia sacra [s. o. S. 124] 5, 4), 's Hertogenbosch 1905. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in Ecclesiasticum. Cum appendice: Textus Ecclesiastici hebraeus (CSs), P. 1902. N. Peters, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt (EH 25), Mstr. i. W. 1913. V. Ryssel, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 230—475). R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, B. 1906. O. Zöckler, Die Weisheit Jesus Sirachs (KK A 9 [s. o. S. 173], 255—354).

§ 122. Der Inhalt des Sir[1].

410. Sir ist nicht bloß den Prv ähnlich, sondern diesem Buche bewußt nachgebildet. Wie dort finden wir auch hier eine Reihe von Sprüchen und Lehren gesammelt, zum Teil ohne irgend eine Verbindung untereinander, zum Teil durch den Inhalt zu kleineren oder größeren Gruppen vereinigt, hie und da zu umfangreicheren Abhandlungen ausgestaltet, die sich in Sir öfter als in Prv finden (z. B. 38, 25—39, 11 [𝔙 39, 15]). Das Buch fortlaufend in zusammenhängende Abschnitte zu teilen, scheitert daran, daß eine solche Absicht des Verfassers nicht zu Tage tritt[2]. Einen in sich geschlossenen Bestandteil bildet 44, 1—50, 26 (𝔙 28): Πατέρων ὕμνος (שבח אבות), wo die Vorfahren an der Hand der atl Literatur der Reihe nach von Henoch bis herab auf den Hohenpriester Simon, Sohn des Onias, gepriesen werden. Nach dem formellen Abschluß (50, 27—29 [𝔙 29—31]) folgt noch das «Gebet des Jesus, des Sohnes des Sirach».

411. Auch in Sir wird vielfach wie in Prv rein bürgerliche Moral gelehrt (vgl. 34, 12—25 [𝔙 31, 12—30]: Verhalten beim Mahle), der Nützlichkeitsstandpunkt in der Mahnung zum Guten stark betont (vgl. 3, 31 [𝔙 3, 34]; 7, 35 [𝔙 7, 39]; 9, 6; 12, 1 f.; 18, 31; 22, 23 [𝔙 22, 28]; 29, 3 f. 11 ff. [𝔙 14 ff.]; 38, 17 [𝔙 18]), und auf die diesseitige Vergeltung in erster Linie hingewiesen[3]. Aber wie in Prv ist auch in Sir die Weisheit in ihrem ganzen Wesen religiös gerichtet und gipfelt in einer Gott zunächststehenden Persönlichkeit, ein Abschnitt, der auch hier wie in Prv ungefähr im Mittelteil des Buches steht (Sir 24)[4].

[1] Vgl. V. Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874/1901.

[2] 𝔖 fügt einzelnen Abschnitten Überschriften bei, z. B. 18, 30: ἐγκράτεια ψυχῆς, 20, 27 (𝔙 29): λόγοι παραβολῶν, 23, 7: παιδεία στόματος u. ä.

[3] Vgl. C. Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Josua ben Sira) in seinem Verhältnis zu den salomonischen Sprüchen und seiner historischen Bedeutung, Halle a. S. 1883, der solche für den Stand der atl Offenbarung naturgemäße Unvollkommenheiten übertreibt. [4] Vgl. o. S. 246 f.

412. Die späte Entstehungszeit (s. u.) würde es ermöglichen, anzunehmen, daß Sir aus dem Griechentum Vorstellungen und Lehren entlehnt hätte[1]. Allein bestimmte Anleihen bei der griechischen Philosophie lassen sich nicht nachweisen[2]. Sonst wäre Sir wohl kaum auch bei den palästinischen Juden zu hohem, fast kanonischem Ansehen gekommen (s. u. § 189, Nr. 618).

§ 123. Verfasser, Übersetzer und Entstehungszeit des Sir.

413. Bei den griechischen[3] und lateinischen[4] Kirchenvätern wird Sir ab und zu als salomonisch[5] zitiert. Über den wirklichen Verfasser von Sir sind wir aber im Buche selbst und im Prolog[6] zum griechischen Text mit einer Genauigkeit unterrichtet wie nicht leicht bei einem andern Buch des AT: es ist «Jesus, Sohn des Sirach, Sohnes des Eleazar, aus Jerusalem» (50, 27 [𝔅 29])[7].

Nur in der genaueren Gestaltung seines Namens weichen die Überlieferungen voneinander ab. Einheitlich wird er als «Sohn des Sirach», als Sirazide bezeichnet. Doch während 𝔊 ihn «Jesus» nennt, gibt ihm der neu aufgefundene hebräische Text (s. u. S. 276 f.) denNamen שמעון, «Simon, Sohn des Jesus, Sohnes des Eleazar, Sohnes des Sirach» (50, 27; 51, 30). Damit stimmt die syrische Kirche überein, die ihn mit Συμεὼν ὁ θεοδόχος, dem Sänger des «Nunc dimittis», verwechselt,

---

[1] So A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834; A. F. Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie (Geschichte des Urchristentums, Stuttgart 1835 bis 1838, 1^2).

[2] Vgl. Box (s. o. S. 272) 268 ff.; Fritzsche (s. o. S. 272 f.) XXXV.

[3] Z. B. Klemens Alex., Strom. 2, 5 (Sir 6, 33 [𝔅 34]) (M^g 8, 957; im ganzen viermal).

[4] Z. B. Cyprian, Testim. c. Iud. 2, 1 (M^1 4, 696) u. ö.

[5] Augustinus (De civ. Dei 17, 20 [M^1 41, 554]) meint, daß damit nur die Ähnlichkeit mit salomonischer Weisheit ausgesprochen werden wollte, «non autem esse ipsius non dubitant doctiores». Richtiger urteilt wohl Hieronymus, In Dan. 9, 24 (M^1 25, 570): «. . . falso Salomonis dicebatur.» — Diese Anschauung liegt auch der Zählung von fünf salomonischen Büchern im AT zu Grunde (so Innocentius I., Ep. ad Exuperium [$D.^{11}$ 96] u. a.; vgl. E. Nestle, Fünf Bücher Salomos [ZatW 27, 294—297]).

[6] J. H. A. Hart, The prologue to Ecclesiasticus (JqR 19, 284—297). — Ein weiterer Prolog steht in den meisten griechischen und einigen lateinischen Hss; er stammt aus der «Synopsis sacrae Scripturae» (M^g 28, 376 ff.).

[7] Vgl. G. Margoliouth, Some remarks on the Son of Sirach (Internat. Journ. of Apocrypha 1907, Okt.); R. G. Moulton, The personality of the Son of Sirach (ebd. Jan.); E. Nestle in HDB 4, 541 f.

sowie der jüdische Grammatiker und arabische Bibelübersetzer Saʿadia Gaʿôn († 942). Hat die letztere Überlieferung den Vorzug für sich, daß sie den Urtext zur Seite hat, so konnte doch gerade dieser Name an der erwähnten Stelle leicht eindringen, weil unmittelbar voraus ein Simon ausführlich geschildert war[1].

414. Trotz der bescheidenen Art, wie der Sirazide die eigene Arbeit einschätzt (30, 25 [𝔙 33, 16[b]]: «Beerensammler nach den Winzern»), wird er nicht bloß als Sammler betrachtet werden dürfen. Mag auch überliefertes Gut sich unter seinen Sprüchen finden und daraus sich manche Unebenheit und Wiederholung erklären, so wird doch das meiste, wie der Prolog erkennen läßt, eine aus der Lesung der heiligen Schriften erarbeitete und selbständig gestaltete Weisheitslehre darstellen.

415. Da lange Zeit nur die 𝔊 des Sir vorhanden war und fast zur Hälfte noch jetzt den Urtext ersetzen muß, ist auch die Persönlichkeit des Übersetzers von Bedeutung. Er führt sich im Prolog, der in den Bibelausgaben in der Regel steht[2], selbst ein und gibt über Zeit der Übersetzung, Tätigkeit und Absicht des Verfassers sowie über seine eigene verwandtschaftliche Beziehung zu ihm Aufschluß. Der Übersetzer kam «im 38. Jahre unter (ἐπί) dem König Ptolemäus Euergetes» nach Ägypten und machte sich nach geraumer Zeit an die Arbeit. Trotz des auffälligen ἐπί[3] muß an das 38. Regierungsjahr eines ägyptischen Königs Euergetes gedacht werden[4], und hierfür kommt nur Ptolemäus Euergetes II. Physkon (170 [bzw. 145]—117 v. Chr.)[5] in Frage. Also entstand die Übersetzung einige Zeit nach 132 v. Chr.

---

[1] So Peters (s. o. S. 273) 435 f. — Box (s. o. S. 272) 291 meint, daß schon die Symmetrie die Ausschaltung von שמעון בן verlange. — Es werden noch eine Reihe von andern Verfassernamen genannt (vgl. Peters [s. o. S. 273] XXVI ff.).

[2] Die Frage, ob dieser Prolog kanonisch sei, wurde zur Zeit, als man die offizielle 𝔙-Ausgabe herstellte, erörtert; vgl. C. A. Kneller S. J., Zur Vulgata Sixtus' V. (ZkTh 46, 468—479) 469 ff.; X.-M. Le Bachelet S. J., Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine (Etudes de théologie historique 3), P. 1911, 64 f.

[3] Vgl. Agg 1, 1; 2, 1; Zach 1, 7; 7, 1; 1 Makk 13, 42; 14, 27; Inschrift von Rosetta; Papyrus Par. 15. — U. Wilcken (vgl. Archiv f. Papyrusforsch. 3 [1906], 321; 4, 205) meinte, daß der König dadurch als verstorben bezeichnet werde. Vgl. *H. Müller, Zur Datierung der griechischen Übersetzung des Buches Ecclesiasticus (Germania 1904, Wissensch. Beil. Nr. 33).

[4] Andere verstehen darunter irgendeine nicht ausdrücklich angegebene Ära oder die Lebenszeit des Übersetzers.

[5] Euergetes I. regierte 246—221. Euergetes II. machte seinem Bruder den Thron streitig und zählte seine Regierungsjahre von 170 v. Chr. ab.

416. Den Verfasser bezeichnet der Übersetzer als seinen Großvater (ὁ πάππος[1] μου). Also wird Sir ungefähr zwei Menschenalter vor der Übersetzung, das ist um 180 v. Chr. entstanden sein.

Da der Hohepriester Simon (Sir 50) so geschildert wird, als ob ihn der Verfasser mit eigenen Augen gesehen hätte, so wird nicht Simon I. der Gerechte (310—291 v. Chr.) gemeint sein, sondern Simon II. (219 bis 199 v. Chr.; vgl. Josephus, Ant. 12, 4, 10), obwohl das, was wir von Simon I. aus der Geschichte wissen, viel besser zur Auszeichnung stimmen würde, die ihm der Verfasser von Sir zuteil werden läßt. Von Simon II. ist weniger bekannt; trotzdem kann und wird er Sir 50 gemeint sein.

§ 124. Ursprache und Texte des Sir[2].

417. Der Übersetzer (vgl. Prol. ἑβραιστί) und Hieronymus[3] kennen den hebräischen Text des ganzen Buches. Der Talmud und spätere jüdische Schriftsteller (bis ins 11. Jahrh.) verwenden noch diesen Urtext[4]. Die 𝔊 von Sir verrät durch Mißverständnisse[5], Wortspiele[6] und Hebraismen[7], daß sie nur Übersetzung ist.

418. Seit Hieronymus war in der christlichen Kirche der hebräische Urtext verschollen. 1896—1900 wurden von verschiedenen Persönlichkeiten Fragmente des hebräischen Sir erworben und festgestellt, daß sie zu vier Hss (11.—12. Jahrh.) gehörten und aus der Genizza der Synagoge zu Kairo stammten.

---

[1] Gewöhnlich = «Großvater»; aber auch «Vorfahr» überhaupt (dagegen vgl. Eberharter [s. o. S. 272] 4). Für letzteres J. Halévy, Etude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte, P. 1897, 63; Zöckler (s. o. S. 273) 257 f. u. a.

[2] R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und deutsch hrsg. Mit einem hebräischen Glossar, B. 1906.

[3] Praef. in libros Salomonis: «Hebraicum reperi.»

[4] Zusammengestellt bei A. E. Cowley and A. Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX, 15—XLIX, 11), together with the early versions and an English translation and interpretation, Oxford 1897, XIX—XXX; S. Schechter, The quotations from Ecclesiasticus in rabbinical literature (JqR 3, 682—706).

[5] Z. B. 25, 15 (𝔙 22) κεφαλή statt ראשׁ = Gift; 24, 27 (𝔙 37) las 𝔊 כָּאוֹר statt כַּיְאוֹר «wie der Nil»; 43, 4 נוֹשֶׁבֶת von נָשַׁב «hauchen» statt von יָשַׁב Ni. («das Bewohnte») abgeleitet; 20, 9 חֵפֶץ εὐδοκία (so ist εὐοδία zu korrigieren) statt «Sache».

[6] Z. B. 43, 7 f. יָרֵחַ = σελήνη und יֶרַח = μήν; 6, 22 (𝔙 23) מוּסָר und מוֹסֵרוֹת.

[7] 17, 2 (𝔙 3) ἡμέρας ἀριθμοῦ = יְמֵי מִסְפָּר = «wenige Tage»; 17, 12 (𝔙 10) διαθήκην αἰῶνος = בְּרִית עוֹלָם; 19, 11 ἀπὸ προσώπου = מִפְּנֵי u. a.

Von 1616 Distichen des gewöhnlichen 𝔊-Textes sind jetzt 1064 im Urtext, zum Teil in parallel laufenden Fragmenten vorhanden (hauptsächlich 3, 6—16, 26; vereinzelte Stücke aus Kap. 18—26; 30, 11 bis 51, 30 mit einigen größeren Lücken)[1]. Trotz der späten Sprache, die dem Hebräischen der Mišna nahesteht und Aramäismen enthält, und obwohl der Text stark verderbt zu sein scheint, ist an seiner Echtheit nicht zu zweifeln[2].

419. Der 𝔊-Text, der noch zum guten Teil den Urtext ersetzen muß, weist in allen Hss[3] eine unrichtige Reihenfolge des Textes auf: 33, 13[b]—36, 16[a] muß auf Grund des Inhalts und nach dem Zeugnis von 𝔙, 𝔖 und nach der arabischen Übersetzung

---

[1] Näheres vgl. bei * N. Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgegeben und mit kritischen Noten versehen, Frb. i. Br. 1902. Textausgaben: * N. Peters, Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus, addita versione latina cum glossario hebraico-latino, Frb. i. Br. 1905; Schechter (s. o. S. 240[6]); Smend (s. o. S. 276[2]); H. L. Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst aufgefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch, Lp. 1903. Vgl. auch A. Fuchs, Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes gegenüber der griechischen Übersetzung (BSt 12, 5), Frb. i. Br. 1907.

[2] * G. Bickell, Der hebräische Sirachtext eine Rückübersetzung (WZKM 13, 251—256). D. S. Margoliouth (The origin of the «original Hebrew» of Ecclesiasticus, Ld. 1899) hält den Text für eine Übersetzung aus dem Persischen; der persische Text gehe teils auf eine griechische, teils auf eine syrische Vorlage zurück (vgl. auch ExpT 23, 234 f.). I. Lévi stimmt ihm zu (vgl. A. Büchler, Encore quelques notes sur le nouveau fragment de l'Ecclésiastique [REj 38, 137 bis 140]; I. Lévi, Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique de Jésus fils de Sira [ebd. 39, 1—15 177—190; 40, 1—30; vgl. ebd. 253—257]). R. Storr (Einige Bedenken gegen die Echtheit des hebräischen Jesus Sirach [ThQ 106, 203—231]) stützt sich auf die Fundgeschichte und die Abhängigkeit vom griechischen und syrischen Text. Tatsächlich gibt es Versuche, Stücke des Sir zurückzuübersetzen (z. B. * G. Bickell, Die Strophik des Ecclesiasticus [WZKM 6, 87—96]; Ders., Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's [ZkTh 6, 319—333]), und mehrere vollständige Rückübertragungen, so von J. Ben Zeeb (= J[uda] L[öw] Bensef), Das Buch Sirach. Syrischer Text in hebr. Schrift mit hebr. und deutscher Übersetzung und kurzem hebr. Kommentar, Brsl. 1798, Wien 1828; S. I. Fränkel, Ketubîm acharonim, Lp. 1830. Dagegen E. König, Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich untersucht, Frb. i. Br. 1899. Vgl. auch J. Touzard, Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique (Rb 9, 45—62 525—563).

[3] Cod. 248 (nach Holmes-Parsons [s. o. S. 176[12]]) hat zwar die richtige Reihenfolge, sie ist aber erst nachträglich nach 𝔙 wiederhergestellt worden; vgl. J. K. Zenner S. J., Ecclesiasticus nach Cod. Vat. 346 (ZkTh 19, 159).

zwischen 30, 24 und 25 gestellt werden. Außerdem gibt es glossierte[1] und glossenfreie Hss; jedoch auch die glossenfreien Hss bieten den Text der glossierten Hss, da bei ihnen die Glossen erst nachträglich ausgeschieden wurden[2].

Aus dem 𝔊-Text ist der 𝔙-Text des Sir übertragen, den Hieronymus weder überarbeitet noch neu übersetzt hat[3]. 𝔙 enthält viele Zusätze zu 𝔊[4], aber auch manche Lesarten, die besser sind als die erhaltenen Zeugen von 𝔊[5]. — Die 𝔖 ist nach dem Hebräischen hergestellt[6], wenn auch gelegentlich 𝔊 beigezogen wurde[7].

§ 125. Dichterische und literarische Form des Sir.

420. Wie sein Vorbild Prv, so läßt auch Sir das Streben nach dichterischer Gestaltung erkennen. Der Parallelismus membrorum in seinen wechselnden Formen tritt uns allenthalben entgegen. Regelmäßig werden Distichen gebildet. Ein Versuch, ein bestimmtes Metrum in den wenigen früher bekannten hebräischen Versen des Sir nachzuweisen[8], ist durch die späteren Funde nicht bestätigt worden[9]. Abgesehen von der umstrittenen Frage nach dem richtigen hebräischen Metrum, ist der unsichere Text von Sir wenig geeignet, um an ihm die Richtigkeit oder Unrichtigkeit metrischer Systeme zu erproben. Auch eine Strophik glaubte man am Sir-Text durchführen zu können[10]. Daß

---

[1] Weil von Klemens Alex. benützt, wird der Text alexandrinisch genannt. Es handelt sich durchschnittlich um ein Mehr von 150 Stichen.

[2] Vgl. J. H. A. Hart, Ecclesiasticus. The Greek text of Codex 248 edited with a textual commentary and prolegomena, Cambridge 1909; A. Schlatter, Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie (BFchrTh 1, 5/6), Gütersloh 1897.

[3] Siehe o. S. 269[5]. Nestle in HDB 4, 545 meint, daß dadurch eine leichte stilistische Überarbeitung nicht ausgeschlossen sei. — H. Herkenne, De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII una cum notis ex eiusdem libri translationibus aethiopica, armeniaca, coptica, latina altera, syro-hexaplari depromptis, Lp. 1899; P. Thielmann, Die lateinische Übersetzung des Buches Sirach (Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 8 [1893], 501—561).

[4] Vgl. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 195 f.

[5] Dagegen A. Eberharter, Die «Ekklesiastikuszitate» bei Klemens von Alexandrien. Gesammelt und mit LXX und Vulgata verglichen (ThQ 93, 1—22).

[6] Vgl. P. de Lagarde, Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, Lp. 1861.

[7] Über die sahidisch-koptische Übersetzung vgl. N. Peters, Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht (BSt 3, 3), Frb. i. Br. 1898.

[8] D. S. Margoliouth, An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic literature, Oxford 1890. [9] Vgl. Schlatter (s. o. S. 220[8]) 4.

[10] Die Gruppen von 50 oder 100 Distichen, welche Schlatter (s. o. S. 220[8]) 100 nachweisen zu können glaubt, sind als Ausmaß einer Strophe zu groß.

der Dichter mit seinen literarischen Darstellungsformen wechselt, darf wohl angenommen werden[1].

421. Wie Prv, so schließt auch sein Nachahmer Jesus Sirach sein Buch mit einem alphabetischen Stück (51, 13—30)[2].

C. Die Propheten.

a) Das Prophetentum im allgemeinen.

§ 126. Name. Literatur.

422. Der Name «Prophet»[3] geht über «propheta» auf προφήτης (von προ-φημί «an Stelle jemands reden») zurück. Auch der häufigste hebräische Name, נָבִיא, hat im Sprachgebrauch[4] die gleiche Bedeutung (Ex 4, 16; 7, 1). Hauptsächlich verwendete man diese Bezeichnung für solche, die an Stelle Gottes redeten. Auch der Name רֹאֶה, später חֹזֶה «der Seher», wurde ehedem (1 Sm 9, 9)[5] als Prophetenname gebraucht.

423. G. C. Aalders, De Profeten des Ouden Verbonds, Kampen 1918/19. C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen[13], B. 1924.

---

[1] Vgl. W. Baumgartner, Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach (ZatW 34, 161—198).

[2] Vgl. dazu Bickell (s. o. S. 277[2]) [ZkTh 6, 319—333]); N. Schlögl O. Cist., Das Alphabet des Siraciden (Eccls 51, 13—29). Eine textkritische Studie (ZdmG 53, 669—671); C. Taylor, The Alphabet of Ben Sira (Journ. of Philol. 30, 95—132; JqR 17, 238 f.). — Dieses echte Alphabet des Sir mag Anstoß dazu gewesen sein, daß sich zwei apokryphe Alphabete des Sirach bildeten, das erste aus 22 alphabetischen aramäischen Sprüchen bestehend (vgl. Cowley-Neubauer [s. o. S. 276[4]] XXVIII f.), das zweite eine romanhafte Erzählung über Sirach, die ebenfalls in 22 alphabetische Sprüche ausmündet. Vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 219 f.; M. Steinschneider, Alphabetum Siracidis utrumque, B. 1858; Auszüge daraus vgl. bei Cowley-Neubauer (s. o. S. 276[4]) XXVIII f.

[3] E. Fascher, Προφητης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1927. E. Laur O. Cist., Die Prophetennamen des AT. Ein Beitrag zur Theologie des AT, Frb. i. S. 1903. M. A. van den Oudenrijn O. P., De vocabulis quibusdam termino נָבִיא synonymis (Bb 6, 294—311 406—417).

[4] Etymologisch stammt das Wort vom assyr. nabû «sprechen». —Manche leiten es von נָבַע «hervorsprudeln» ab und bringen es mit dem Enthusiasmus und der Inspiration der Propheten in Zusammenhang.

[5] In der Zeit, als die Samuelüberlieferungen aufgezeichnet wurden (s. o. S. 143[3]). Als der Glossator 1 Sm 9, 9 niederschrieb, war schon der Name נָבִיא eingebürgert.

*L. Dürr, Wollen und Wirken der atl Propheten, Düsseldorf 1926. H. Gunkel, Die Propheten. Die geheimen Erfahrungen der Propheten. Die Politik der Propheten. Die Religion der Propheten. Schriftstellerei und Formensprache der Propheten, Gött. 1917. G. Hölscher, Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Lp. 1914. *Meignan, Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolatrie (L'AT dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne 5), P. 1892, [2]1903. *T. Schermann, Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte bearbeitet (TU 3. R. 1, 3), Lp. 1907. E. Sellin, Der atl Prophetismus. Drei Studien, Lp. 1912. G. Stosch, Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung, Gütersloh 1907. M. A. van den Oudenrijn O. P., נבואה. De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor. Praelectiones exegetico-dogmaticae, Rom 1926.

§ 127. Geschichte und Wesen des israelitischen Prophetentums.

424. Ein älteres Prophetentum[1] ist in Nm 11, in den sog. «Prophetenschulen» zur Zeit des Samuel und des Elias und Elisäus (בְּנֵי נְבִיאִים «Prophetenjünger») bezeugt.

Das «Prophezeien» (הִתְנַבֵּא) dieser älteren Propheten war nicht ein «Sprechen an Stelle Gottes», sondern ein enthusiastisches Gebaren, bei welchem das Bewußtsein verloren gehen konnte (vgl. 1 Sm 19, 20ff.; 10, 5ff.; Nm 11, 26—29); es geschah im Dienste Jahwes. Ab und zu wurden Angehörige dieses älteren Prophetentums auch durch göttliche Offenbarungen ausgezeichnet; insoweit zählen sie zu den eigentlichen Propheten, die im Namen Gottes auftraten. Dieses enthusiastische Prophetentum dauerte wenigstens bis Amos (vgl. Am 7, 14), also vom 14. bis zum 8. Jahrhundert, und hie und da finden sich Formen seines eigenartigen Auftretens auch noch bei den späteren Propheten[2]. Die Baalspropheten der Kanaaniter treten in ähnlicher Art auf; doch stammt das ältere Prophetentum in Israel nicht aus Kanaan, weil es schon zur Zeit des Moses vorhanden war, ehe das Volk Israel mit Kanaan in engere Berührung kam.

425. Das eigentliche und im großen und ganzen spätere Prophetentum setzt eine besondere göttliche Berufung[3] in feierlicher oder weniger feierlicher Form für die ganze Lebenszeit,

---

[1] E. König, Der ältere Prophetismus (BZSF 1, 9), B. 1905.

[2] Das Wort נָבִיא konnte auch in uneigentlichem Sinne gebraucht werden, z. B. Gn 20, 7 von Abraham im Sinne von «Freund, Liebling Gottes». In der Chr wird הִתְנַבֵּא auf gottesdienstliche Tätigkeit, besonders auf den liturgischen Gesang übertragen.

[3] F. Leitner, Die prophetische Inspiration. Biblisch-patristische Studie (BSt 1, 4/5), Frb. i. Br. 1896.

oder für einen Lebensabschnitt, oder auch für eine nur vorübergehende Wirksamkeit voraus.

Der Berufene mußte gewisse Eigenschaften mitbringen, ohne daß solche notwendig eine Berufung zur Folge hatten. Die Berufung geschah, um eine göttliche Mitteilung an das Volk oder an einzelne durch Wort oder durch symbolische Handlungen zu verkünden. Die prophetischen Verkündigungen betrafen selten Angelegenheiten des täglichen Lebens, meistens die öffentlichen Interessen des ganzen Volkes, darunter selbstverständlich und vorwiegend politische Dinge, die aber auf religiöse Ziele hinausliefen [1]. Das ethisch-religiöse Leben des Volkes ist hauptsächlichster Gegenstand der prophetischen Verkündigungen. Unter diesen Mitteilungen befinden sich auch Vorhersagungen kontingenter zukünftiger Dinge, der näheren und ferneren, der messianischen und endzeitlichen Zukunft [2].

426. Die rationalistischen Hypothesen, welche die Erscheinung des israelitischen Prophetentums erklären wollen, versagen gegenüber dem tatsächlichen Bilde, welches das AT von den Propheten entwirft [3].

Die sittlich hochstehenden Männer können keine Betrüger, die hervorragenden Volksführer nicht in Selbsttäuschung befangene Irrende gewesen sein, noch darf man bei ihren Zeitgenossen Selbsttäuschung annehmen, als sie in ihnen ein gottgesandtes Prophetentum anerkannten. Natürliche, allgemein menschliche Kräfte oder Rassenbegabung und Volksanlage, mag man dazu auch nationale Begeisterung, fromme Hochstimmung, hochgradige Nervenerregung fügen, selbst außerordentliche menschliche Anlagen oder geheimnisvolle, noch unerforschte Seelenkräfte vermögen die Erscheinungen des Prophetentums nicht zu er-

---

[1] Vgl. * A. Eberharter, Die soziale und politische Wirksamkeit des atl Prophetentums, Salzburg 1924; * F. Walter, Die Propheten in ihrem sozialen Beruf, Frb. i. Br. 1900; F. Wilke, Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels, Lp. 1913.

[2] E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumen historisch-kritisch untersucht und erläutert nebst Erörterung der atl Zitate und Reminiszenzen im NT 1, Frb. i. Br. 1899. E. König, Die messianischen Weissagungen des AT vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt, [2-3] Stuttgart 1925. * A. Schulte, Die messianischen Weissagungen des AT nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt (Wissenschaftl. Handbibliothek 30), Pad. 1908.

[3] A. Condamin S. J., La mission surnaturelle des prophètes d'Israël (Etrel 118, 5—32). H. W. Hertzberg, Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums (BFchrTh 28, 3), Gütersloh 1923. E. König, Die Prophetie des AT nach ihren Quellpunkten beleuchtet (NkZ 24, 812—837 886—905). P. Synave, La causalité de l'intelligence humaine dans la révélation prophétique (RScphth 8, 218—235).

klären, solange man den Grundsatz festhält, daß jede Wirkung eine entsprechende Ursache voraussetzt. Von pathologisch zu nehmenden Persönlichkeiten die prophetische Wirksamkeit abzuleiten [1], geht ebensowenig an, als man menschliche Kultur und menschlichen Fortschritt pathologisch veranlagten Geistern zuschreiben möchte.

Es ragt im Prophetentum etwas Übernatürliches ins Menschen- und Volksleben herein, das man mit bloß natürlichen Maßen nicht voll ausmessen kann [2]. Wie die Religion Israels wird darum auch sein Prophetentum etwas Einzigartiges bleiben trotz der Versuche, ein außerbiblisches Prophetentum nachzuweisen [3].

427. Die atl Einleitung hat es nur mit jenen eigentlichen Propheten zu tun, deren prophetische Wirksamkeit einen literarischen Niederschlag gefunden hat; das sind die sog. Schriftpropheten [4]. Meist enthalten diese Schriften die Verkündigungen, wie die Propheten sie vorgetragen haben. Das Buch des Jonas ist dagegen ein Bericht darüber, daß und unter welchen Umständen er geweissagt hat. Sechzehn [5] — wird Bar von Jer getrennt, siebzehn — Prophetennamen stehen an der Spitze prophetischer Schriften, die in vier Große (Is, Jer mit Bar, Ez, Dn) und zwölf Kleine Propheten (δωδεκαπροφητόν: Os, Joel, Am, Abd, Jon, Mich, Nah, Hab, Soph, Agg, Zach, Mal) eingeteilt werden [6].

---

[1] Vgl. B. Baentsch, Pathologische Züge in Israels Prophententum (ZwTh 50 [N. F. 15], 52—81).

[2] E. Troeltsch (Das Ethos der hebräischen Propheten [Logos 6 (1916/17), 1—28]) lehnt eine Entwicklungstheorie für das atl Prophetentum ab und nimmt an, daß in ihm die Wirkungen über die Reichweite der Ursachen hinausgewachsen seien. — Gegen die Versuche, die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten im AT als subjektive Einschätzung zu erweisen, vgl. E. Sachsse, Die Propheten des AT und ihre Gegner (ZSF 13, 4), B. 1919.

[3] Vgl. Delitzsch (s. o. S. 224 [3]); A. Erman, Eine Revolutionszeit im alten Ägypten (Internat. Monatsschr. 6 [1912], 19—30); Greßmann-Ranke (s. o. S. 12) 1, 204—210; U. Wilcken, Zur ägyptischen Prophetie (Hermes 40 [1905], 544—560).

[4] Der jüdische Kanon rechnet auch die Geschichtsbücher von Jos bis Rg zu den נְבִיאִים, wohl von der Anschauung ausgehend, daß diese Bücher von Propheten verfaßt seien.

[5] Davon das ἑκκαιδεκαπροφητόν in den griechischen Hss (vgl. Swete [s. o. S. 131 [2]] 123).

[6] Über die verschiedene Reihenfolge der Propheten in andern Überlieferungen vgl. u. § 201, Nr. 691. — Für die zeitgeschichtliche Würdigung der einzelnen Propheten empfiehlt es sich. sie um die Hauptereignisse der

b) Die vier Großen Propheten mit Baruch[1].

1. Isaias.

§ 128. Name. Literatur.

428. יְשַׁעְיָהוּ, Ἠσαΐας (vgl. יְשַׁעְיָה 1 Chr 3, 21 u. ö.), Prophetia Isaiae (𝔏 Esaias) (Is).

429. T. K. Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja. Deutsche Übersetzung unter durchgängiger Verantwortung des Verfassers hrsg. von J. Böhmer, Gießen 1897. A. Condamin S. J., Le livre d'Isaïe. Traduction critique avec notes et commentaire (Etudes bibliques), P. 1905. Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über das Buch Jesaja (BC 3, 1), [4]Lp. 1889. B. Duhm, Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt (GHK 3, 1), Gött. 1892, [4]1923. F. Feldmann, Das Buch Isaias übersetzt und erklärt (EH 14), Mstr. i. W. 1925/26. G. B. Gray and A. S. Peake, A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah (IcC), I [Kap. 1—27], Ld. 1912. J. Knabenbauer S. J., Erklärung des Propheten Isaias, Frb. i. Br. 1881; Ders., Commentarius in Isaiam (CSs), P. 1888, [2]ed. F. Zorell S. J., 1923. A. Knobel, Der Prophet Jesaja (KeH 5), Lp. 1843, [4]von L. Diestel 1872, [5]von A. Dillmann 1890, [6]von R. Kittel 1898. E. König, Jesaja eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1926. K. Marti, Das Buch Jesaja erklärt (KHK 10), Tüb. 1900. *S. Minocchi, Le profezie d'Isaia, tradotte e commentate, Florenz 1907. *B. Neteler, Das Buch Isaias aus dem Urtext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der auf seinen Inhalt sich beziehenden assyrischen Inschriften erklärt, Mstr. i. W. 1876. C. v. Orelli, Die Propheten Jesaja und Jeremia ausgelegt (KK A 4), Nördlingen 1887, [2]München 1891; Ders., Der Prophet Jesaja ausgelegt (KK A 4, 1)[3], ebd. 1904. N. Schlögl O. Cist., Die heiligen Schriften des Alten Bundes 4, 1: Das Buch des Propheten J^e^ša'ja aus dem kritisch hergestellten hebräischen Urtext ins Deutsche metrisch übersetzt und erläutert, Wien 1915.

§ 129. Bedeutung, Leben und Wirken des Propheten Isaias.

430. Wegen des Umfanges des Weissagungsbuches, wegen seines vielseitigen Einflusses in der Geschichte seines Volkes, ob seiner

---

israelitischen Geschichte in ihrer Zeit zu gruppieren: Os, Am, Is, Mich (assyrische Gefangenschaft); Jer, Bar, Soph, Hab, Ez, Dn (babylonisches Exil); Agg, Zach, Mal (Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens); Joel, Jon, Abd sind nicht sicher zu datieren.

[1] Auch unter dem Titel οἱ τέσσαρες in griechischen Hss als gesonderte Gruppe behandelt (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 123).

prophetischen Gestaltungskraft[1] und als genauester Künder des Messias[2] gilt Isaias als der bedeutendste Prophet des AT.

431. Geboren als Sohn des Amoṣ (אָמוֹץ 1, 1), soll er, weil er in ständiger Verbindung mit dem Königshaus erscheint, selbst königlicher Abkunft[3] gewesen sein oder wenigstens der Aristokratie angehört haben. Da er in der Regel in Jerusalem weilte, rechnet man ihn zum Stamme Juda. Isaias mußte, wenn auch nicht so einschneidend wie Osee (s. u. § 161, Nr. 525) sein Familienleben in den Dienst seiner Prophetie stellen. Sein Weib, «die Prophetin» (8, 3), hatte Söhne, für welche der Prophet Namen mit symbolisch-prophetischer Bedeutung wählen mußte (7, 3; 8, 3 18; 10, 21)[4]. Im Jahre, da König ʿUzzijja von Juda starb (740), wurde Isaias zum Prophetenamt berufen (6, 1 ff.). Er wirkte unter Jotam (740—736), Aḥaz (736—728) und Ḥizḳijja (727—699). Die letzte datierbare Weissagung darf wohl nicht über 701 (vgl. Kap. 36 f.) herabgesetzt werden[5].

432. Nach 2 Chr 26, 22 schrieb Isaias eine Geschichte der Regierung des Königs ʿUzzijja von Juda, aus der wohl der Chronist seine Nachrichten über diesen König geschöpft hat. Auch was 2 Chr 29—32 zu berichten weiß, wird einem Werke des Isaias entstammen, dem «Gesichte des Isaias, des Sohnes des Amoṣ, des Propheten», das wohl einen Bestandteil des «Buches der Könige von Juda und Israel» bildete (2 Chr 32, 32; s. o. S. 161). Obwohl «das Gesicht des Isaias» den gleichen Titel trägt, wird es, wie die Geschichte des ʿUzzijja, mit dem Prophetenbuch des AT weder ganz noch teilweise[6] zusammenzustellen sein.

§ 130. Inhalt des isaianischen Weissagungsbuches.

433. Da Isaias unter vier judäischen Königen mindestens vierzig Jahre lang (740—701) geweissagt hat, so ist es erklärlich, daß

[1] Talmud, b. Chagiga f. 13ᵇ: «Ezechiel gleicht einem Dörfler, der den König sieht, . . . Isaias gleicht einem Städter, der den König sieht.»

[2] Besonders wegen Kap. 53, wo der «Knecht Jahwes» in ähnlicher Weise wie der leidende Heiland in den Evv geschildert wird, nannte man ihn den Evangelisten unter den Propheten; so Hieronymus, Praef. in Is.: «Non tam propheta dicendus . . . quam evangelista.»

[3] Nach Talmud, b. Megilla f. 10ᵇ wäre sein Vater ein Bruder des Königs Amaṣja (797—779) gewesen.

[4] Daß er zweimal verheiratet gewesen sei und einen dritten Sohn gehabt habe, stützt die rationalistische Exegese auf ihre Auslegung der Immanuelprophetie (7, 14).

[5] Nach einer alten jüdischen Überlieferung (Ascensio Isaiae 5, 1 2; Talmud, b. Jebamot f. 49ᵇ; vgl. Hebr 11, 37 [?]; Justin, Dial. 120 [Mᵍ 6, 756] u. a.) soll er erst unter Manasse (698—643) mit einer Säge zerschnitten worden sein.

[6] Is 36—39 käme am ehesten in Frage; vgl. Höpfl (s. o. S. 9) 2², 256.

das Buch seiner Weissagungen einen bedeutenden Umfang besitzt und einen vielseitigen, wechselnden Inhalt aufweist, und es darf kaum versucht werden, alles auf einen gemeinsamen Grundgedanken zurückzuführen [1]. Doch treten die Beziehungen zum assyrischen Weltreich ziemlich beherrschend in den Vordergrund [2]. Der syrisch-ephraimitische Krieg (735), die assyrische Gefangenschaft (722), der Feldzug Sanḥeribs gegen Juda und Jerusalem (701) spielen dabei eine besondere Rolle.

434. Näherhin ist der Inhalt, soweit er sich in umfangreichere Gedankengruppen zusammenfassen läßt, folgender: Nach einer Einleitung, die zur Umkehr mahnt und Belohnung verspricht (1, 1—31) und die ankündigt, daß das Heil der Welt von Sion ausgehen werde (2, 1—4) [3], folgt eine erste Gruppe von Weissagungen über Juda und Jerusalem (2, 5—12, 6). Verschiedene Sünden werden gestraft durch einen Tag der Heimsuchung Jahwes (2, 5—22). Die Fürsten des Volkes werden weggenommen wegen der Ungerechtigkeit des Volkes (3, 1—15), die Frauen wegen ihrer Eitelkeit gedemütigt (3, 16—4, 1). Ausblick in eine herrliche Zukunft für die Geretteten Israels (4, 2—6). Lied vom unfruchtbaren und zerstörten Weinberg Israel (5, 1—7). Ein sechsfaches Wehe über verschiedene Sünder im Volke (5, 8—23); Völker aus der Ferne werden Gottes furchtbare Strafe vollziehen (5, 24—30). Jahwe sendet den Propheten feierlich im Todesjahr des ʿUzzijja, um Vernichtung bis auf einen Wurzelstock zu verkünden (6, 1—13). Der Prophet wird zu Aḥaz gesandt und weissagt, daß ein drohender Angriff Arams und Israels auf Juda mißlingen wird (7, 1—9). Ohne daß Aḥaz es will, verkündet der Prophet ihm das Zeichen der Jungfrau, Mutter des Immanuel, dafür, daß in bestimmter Zeit Assyrien die beiden feindlichen Reiche überwältigen und vernichten wird (7, 10—25) [4]. Durch Aufschrift auf eine Tafel, Benennung seines Sohnes und in ausdrücklicher Ankündigung sagt er baldige kriegerische Heimsuchung voraus (8, 1—15); wenn sich das Volk an seinen Gott wendet, wird Rettung kommen (8, 16—23). Ein Kind aus dem Hause Davids wird geboren werden und Rettung bringen (9, 1—6). Strafe für das übermütige Israel und für die schlechten Gesetzgeber (9, 7—10, 4) mit sich wiederholender Schlußformel (9, 11ᵇ 16ᵇ 20ᵇ; 10, 4ᵇ). Assur, die Strafrute Jahwes gegen Israel, wird wegen

---

1 Einen Versuch dazu macht Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 318.

2 Vgl. F. Wilke, Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja, Lp. 1905.

3 Vgl. Mich 4, 1 ff.

4 Vgl. G. Baucquier, Le signe de l'Emmanuel (Raug 11, 529—561); H. Guthe, Zeichen und Weissagung in Jes. 7, 14—17 (Stud. z. sem. Philol. u. Religionsgesch. [= 27. Beih. z. ZatW], Gießen 1914, 177—190); A. van Hoonacker, La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El (Is 7, 14 ff.) (Rb N. S. 1, 213 bis 227).

seines Übermuts gestraft (10, 5—34). Ein Sproß aus Isais Stamm wird ein glückliches und friedliches Zeitalter bringen (11, 1—10), und der Überrest des Volkes wird Heil erfahren (11, 11—16), so daß das Volk Jahwe hochpreisen wird (12, 1—6). — Eine weitere Gruppe von Weissagungen gegen die Völker (13, 1—23, 18) leitet ein ein Spruch wider Babel, das vollständig verwüstet wird (13, 1—22); Israel wird zurückkehren (14, 1 f.) und ein Spottlied auf den König von Babel singen (14, 3—23). Assur soll im Lande Jahwes vernichtet werden (14, 24—27). Im Todesjahr des Aḥaz (728) wird geweissagt, daß Philistäa durch Hunger und Krieg heimgesucht wird (14, 28—32). Spruch wider Moab (15, 1 — 16, 13). Spruch wider Damaskus u. a. (17, 1 bis 14). Äthiopien wird Heimsuchung angedroht (18, 1—7). Spruch wider Ägypten, das zuerst gestraft wird, dann Jahwe anerkennt und von ihm gerettet wird (19, 1—25). «Im Jahre, als der Tartan nach Ašdod kam» (711), muß Isaias auf Jahwes Befehl drei Jahre ohne Obergewand und Schuhe gehen, um das Schicksal Ägyptens und Äthiopiens symbolisch anzudeuten (20, 1—6). Spruch wider die Meereswüste (= Babel) (21, 1—10). Spruch über Duma (21, 11 f.). Spruch über Arabien (21, 13—17). Spruch über das «Tal des Gesichtes» (= Jerusalem) (22, 1—14). Die Absetzung des Verwalters Šebna, der durch Eljaḳim ersetzt werden soll (22, 15—24); auch dieser soll dann beseitigt werden (22, 25). Spruch wider Tyrus, das für siebzig Jahre untergehen, dann wieder erstehen soll (23, 1—18). — Verschiedene Weissagungen schließen sich an (24, 1—35, 10). Schwere Heimsuchung wird über das Land kommen (24, 1—20); der Untergang der Könige der Erde wird mit der Regierung Jahwes in Jerusalem enden (24, 21—23). Loblied auf Jahwe, der eine Stadt zerstört und Glück und Wohlsein von einem Berge aus verbreiten wird, während Moab vernichtet wird (25, 1—12). Juda wird ein Lied singen ob der Befreiung durch Jahwe, der sein Volk nur für kurze Zeit heimgesucht hat (26, 1—21). Jahwe wird drei Mächte heimsuchen, die bildlich bezeichnet werden (= Assur, Babel, Ägypten) (27, 1). Der Weinberg von Jahwe behütet (27, 2—5). Israel wird nach Vernichtung seiner Feinde aus Assur und Ägypten zurückkehren (27, 6—13). Die Sprüche Kap. 28 bis 33 werden je durch ein «Wehe» eingeleitet: Gegen Ephraim (28, 1—13) und Jerusalem (28, 14—29). Gegen Ariel (= Jerusalem) (29, 1—24). Gegen die Abtrünnigen, welche auf Ägypten hoffen, mit einem Spruch gegen das «Nilpferd des Südens» (30, 1—33). Gegen die auf Ägypten Hoffenden mit Ankündigung, daß Assur eine Niederlage erleidet (31, 1—9). Eine gute Zeit wird geweissagt (32, 1—8). Schlechte Zeiten werden kommen, bis eine Wendung zum Glück und Frieden eintritt (32, 9 bis 20). Gegen den «Verwüster» (33, 1—4). Eine schwere Heimsuchung wendet Jahwe zum Besseren (33, 5—24). Gericht über die Völker, besonders Edom (34, 1—15). Eine gute Verheißung (für Israel) wird sicher erfüllt werden (34, 16 f.); herrliche Zeit wird versprochen (35, 1—10).

435. Geschichte des Feldzuges des Assyrerkönigs Sanḥerib gegen Ḥizḳijja in dessen 14. Jahre, der Krankheit Ḥizḳijjas

und der Gesandtschaft des Merodaḥ Baladan (36, 1—39, 8). Boten der Assyrer drohen; Isaias verheißt Rettung (36, 1—37, 7). Ein Brief des Assyrerkönigs droht, Isaias weissagt den Untergang der Assyrer (37, 8—35). Vernichtung und Tod des Sanḥerib (37, 36—38)[1]. Isaias weissagt dem kranken Ḥizḳijja den Tod (38, 1—3); auf dessen Gebet verheißt er Verlängerung des Lebens um 15 Jahre und gibt ihm ein Zeichen an der Sonnenuhr (38, 4—8)[2]. Psalm des Ḥizḳijja (38, 9—20). Isaias heilt den König (38, 21 f.). Ḥizḳijja zeigt einer Gesandtschaft des Merodaḥ Baladan alle seine Schätze; Isaias weissagt im Anschluß daran Plünderung und Gefangenschaft (39, 1—8).

436. Nach diesem Abschnitt Kap. 36—39, in dem die Geschichtserzählung gegenüber den Weissagungen des Propheten das Übergewicht hat, folgt auch in der Art der Prophetien ein Wechsel. Während im ersten Teil Kap. 1—35 die Drohweissagung im Vordergrunde stand, Rettung und Heil gleichsam nur wie ein Lichtsaum die dunkle Wolke der Strafankündigung umgrenzte, nimmt im nunmehr folgenden «Trostbuch»[3] (Kap. 40—66) die Heilsweissagung die erste Stelle ein. Israel wird Heil erfahren (40, 1—8) von seinem über alles mächtigen Gott (40, 9—31). Einer vom Osten kommt, gerufen von Jahwe (41, 1—7). Israel, «der Knecht Jahwes»[4], wird Heil erfahren (41, 8—16). Jahwe macht die Wüste zum bewohnbaren Land (41, 17—20). Er allein kann Zukünftiges vorhersagen, und er wird einen von Osten kommen lassen, der ihn anruft (41, 21—29). Jahwe wird seinen Knecht senden (42, 1—9). Jahwe wird sich vor den Völkern verherrlichen (42, 10—17). Der Knecht Jahwes, sein Volk, ist schwer heimgesucht worden (42, 18—25). Jahwe verheißt seinem Volke die Heimkehr nach Niederwerfung der Völker (43, 1—13), besonders Babels (43, 14 f.). Er bahnt einen Weg in der Wüste für sein Volk trotz dessen Sünden, für die er es strafen mußte (43, 16—28). Der Knecht Jahwes Jakob wird gesegnet werden (44, 1—5). Außer Jahwe gibt es keinen Gott (44, 6 bis 20), er wird Israel durch Kyros wiederherstellen lassen (44, 21—28). Jahwe beruft den Kyros als sein Werkzeug (45, 1—17). Jahwe allein

---

[1] Vgl. G. Götzel, Ḥizḳia und Sanḥerib (BZ 6, 133—154); G. Nagel, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem. Nach den Quellen dargestellt, Lp. 1902.

[2] Vgl. P. A. Müller S. J., Bibel und Gnomonik. Eine apologetische Studie über die Sonnenuhr des Königs Achaz (Natur und Offenbarung 48 [1902], 257—273 340—355 405—419).

[3] Vgl. Talmud, b. Berachot f. 57[b].

[4] *L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des AT, B. 1925, 125 ff. *F. Feldmann, Der Knecht Gottes in Is 40—55, Frb. i. Br. 1907. J. Fischer, Wer ist der Ebed in den Perikopen Is 42, 1—7; 49, 1—9[a]; 50, 4—9; 52, 13—53, 12? Eine exegetische Studie (AtAbh 8, 5), Mstr. i. W. 1922. S. Mowinckel, Der Knecht Jahwähs, Gießen 1921. A. van Hoonacker, L'Ebed Jahve et la composition littéraire des chapitres XL ss d'Isaïe (Rb N. S. 6, 497—528; vgl. ebd. 7, 557 bis 572; 8, 107—114 279—285).

vermag zu retten (45, 18—25). Babylons Götter gehen unter (46, 1 f.). Jahwe allein kann und wird Israel bald retten (46, 3—13). Babel wird von Jahwe vernichtet, weil es die Strafe Jahwes an seinem Volke grausam vollzogen hat (47, 1—15). Das Volk Jahwes wird, wie vorhergesagt, gerettet, indem ein Berufener gegen Babel Erfolg hat (48, 1—22). Lied des Knechtes Jahwes auf seinen hohen Beruf (49, 1—7). Jahwe verkündet, daß er Befreiung bringen werde (49, 8—12). Die zerstörte Stadt und das bedrückte Land des Volkes wird Jahwe durch Heimsuchung der Bedrücker in herrlicher Weise wiederherstellen (49, 13—26). Jahwe kann das gestrafte Volk retten (50, 1—3). Lied eines Heimgesuchten (= Knecht Jahwes), der auf Jahwe vertraut (50, 4—9). Jahwe kündigt dem zerstörten Sion Heil und Erlösung durch Strafe an den Bedrückern an (50, 10—51, 23). Befreiung Sions (52, 1—12). Lied vom leidenden Knecht Jahwes (52, 13—53, 12)[1]. Israel wird nach der kurzen Heimsuchung ewiges Glück verheißen (54, 1—55, 5). Mahnung zur Umkehr; denn Jahwe wird sein Wort, das Volk zu beglücken, sicher erfüllen (55, 6—13). Die Gerechten verspricht Jahwe zu begnadigen (56, 1—9). Tadel gegen die Führer (56, 10—12), gegen das Volk und seine Sünden (57, 1—58, 7). Bei gutem Verhalten wird Gnade walten und Rückkehr gewährt (58, 8—14). Die Sünden verhindern die Rettung (59, 1—8). Sündenbekenntnis (59, 9—15). Jahwe erwehrt sich seiner Widersacher und sendet für Sion einen Erlöser (59, 16—21). Herrliches Glück wird Israel zuteil werden, die Heidenvölker werden ihm huldigen (60, 1—22). Ein Gesalbter kündigt Israel Wiederherstellung und Erhöhung über alle Völker an (61, 1—11). «Das Heil Sions ist da» (62, 1—12). Der Keltertreter vernichtet die Völker zur Rettung Israels (63, 1—6). Gebet um Rettung aus Heimsuchung (63, 7—64, 11). Die Sünde des Volkes wird getadelt und Strafe und Lohn in Aussicht gestellt (65, 1—16). Großes Glück in der Erneuerung der Zukunft (65, 17—25). Strafe für Sünden (66, 1—4). Heil für Jerusalem (66, 5—14). Strafandrohung für die Frevler (66, 15—17). Gerettete sollen Jahwe unter allen Völkern verkünden (66, 18—24).

§ 131. Entstehung und Literargeschichte des isaianischen Weissagungsbuches.

437. Daß Isaias in der Hauptsache selbst den einzelnen Weissagungen die sprachliche Form gegeben hat, in der sie uns vorliegen, zeigt der eigenartige markige Stil. Er wird sie auch meist selbst niedergeschrieben haben (vgl. 8, 16; 30, 8). Aber das Buch, wie wir es jetzt besitzen, zeugt nicht nur von Schicksalen, welche jedes auf so langem Wege überlieferte Werk naturgemäß erfährt, es enthält auch Bestandteile, die

[1] E. Ziemer, Jesaias 53 in der neueren Theologie. Ein Überblick, Cassel 1912.

nicht von der Hand des Propheten und nicht aus seiner Zeit stammen [1].

438. Kap. 36—39 (mit Ausnahme von 38, 9—20) wurden aus 4 Rg 18, 13 bis 20, 19 (18, 14—16 fehlt in Is) ins Prophetenbuch herübergenommen, weil sie umfangreiche isaianische Weissagungen enthalten. Die geschichtliche Umrahmung und das Datum 36, 1 (das 14. Jahr des Ḥizḳijja reiht sich nur 4 Rg 18, 13 an ein 4. Jahr des gleichen Königs an) schließen es aus, diese Kapitel ursprünglich im Isaiasbuche zu suchen [2]. Daß sie an Is 35 angeschlossen wurden, erklärt sich dann am besten, wenn einmal damit eine Sammlung isaianischer Weissagungen endigte.

439. Dieser Einschnitt, welcher die Weissagungen Is 1—35 von Kap. 40 ff. scheidet, hat mit andern Eigentümlichkeiten des zweiten Teiles des Buches (Kap. 40—66) zur Ansicht geführt, daß letzterer überhaupt von einem andern Propheten, dem sog. Deuterojesaja, stamme [3].

440. Während für Isaias die Zeit des Exils in der Zukunft liegt und liegen muß, knüpfen die Weissagungen des zweiten Teiles an einen Zustand der Heimsuchung an. Jerusalem und die Städte Judas liegen in Ruinen (44, 26; 51, 3; 52, 9; 58, 12; 61, 4; 62, 4; 63, 18; 64, 9—11). Das Volk ist Fremden unterworfen, in Gefangenschaft (42, 22 24 f.; 52, 2 f. 5), und zwar schon einige Zeit (42, 14; 58, 12; 63, 19). Während im ersten Teil der Name Assur die Hauptrolle spielt [4], tritt nunmehr Babel (das neubabylonische Reich [625—538]) in den Vordergrund, die Bedrücker des Volkes heißen Chaldäer (43, 14; 47, 1 5; 48, 14 20) [5], und bereits ist die Axt an den Stamm dieses Weltreiches gelegt: Kyros, der Perser,

---

[1] 2, 2—4 = Mich 4, 1—3 wird Isaias in seine prophetische Verkündigung aufgenommen haben, wie auch 15, 1—16, 12 und vielleicht noch 21, 11—17 von einer vorisaianischen Weissagung ausgehen (so König [s. o. S. 2 [2]] 312 f.).

[2] So meint Orelli (s. o. S. 283) [3]129; Pelt-Rousselle (s. o. S. 9 [1]) 460.

[3] v. Gall (Masoretische «Schrullen» [ZatW 31, 74 f.]) deutet schon das große Nun als Zeichen, daß die 𝔐 mit Is 40, 1 ein neues Buch beginnen lasse. Zuerst wurde diese Ansicht vertreten von J. C. Doederlein, Esaias. Ex recensione textus hebraei ad fidem codd. quorundam mss. et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti subiecit, Altdorf 1775 (S. 168[a]: «. . . populum seu antequam ducatur in captivitatem seu ubi captivus detineretur, consolatur»), [3]Altdorf 1789; J. B. Knoppe, R. Lowth's Jesaias neu übersetzt nebst einer Einleitung. . . . [Aus dem Englischen.] Mit Zusätzen und Anmerkungen, Lp. 1779/81. — Literatur über Is 40—66 vgl. bei J. Nikel, Die neuere Literatur über Jes 40—66, insbesondere über die Weissagungen vom Gottesknechte (ThR 1, 73—77 105—111).

[4] Er kommt ungefähr vierzigmal vor; im zweiten Teil nur 52, 4 gemeinsam mit Ägypten.

[5] Babel wird auch im ersten Teil neunmal genannt.

mit Namen genannt (44, 28; 45, 1), pocht an die Tore Babels, nachdem er das Mederreich gestürzt hat (549 v. Chr.; vgl. 41, 25)[1]. Dementsprechend ist auch das, was vom zukünftigen[2] Geschick des Volkes geweissagt wird, nicht das babylonische Exil[3], sondern Rettung aus der gedrückten Lage (52, 2 f.) durch Eroberung Babels (43, 14; 48, 14), die von einer bestimmten Persönlichkeit ausgeht (41, 2 f. 25; 46, 11; 48, 14), und ihr Name ist Kyros (44, 28; 45, 1)[4]. Der Eroberung von Babel folgt Heimkehr aus der Fremde durch die Wüste (43, 19 ff.), Wiederaufbau von Stadt und Tempel (44, 26—28; 49, 8; 51, 3; 58, 12; 60, 10; 61, 4), ein neuer Wohlstand des Volkes (40, 9—11; 41, 27; 46, 13; 66, 22 ff.), dessen Darstellung sich vielfach zu messianischen Zukunftsbildern erweitert. Scheint der zeitliche Standpunkt des sog. Deuterojesaja auf einen Verfasser aus der Exilszeit (ca. 550—530 v. Chr.) hinzuweisen, so sind andere Anzeichen nicht so sicher und eindeutig. Daß gegenüber Kap. 1—40 neue Gedanken auftauchen, ist nicht zu leugnen. Aber vielfach werden auch Ideen des sog. Protojesaja im Deuterojesaja weiterentwickelt[5]. Wenn Sprache und Stil im zweiten Teil ihre Eigenheiten haben[6], so weist man anderseits mit Recht darauf hin, daß Deuterojesaja sich auch in diesem Punkte an den ersten Teil merkbar anlehnt[7].

441. Dafür, daß auch Kap. 40—66 von Isaias stammen, läßt sich manches anführen; so, daß auch diese Sammlung von Weissagungen nur

---

[1] Der Standort des Verfassers, ob Palästina (so W. H. Cobb, Where was Isaiah XL—LXVI written? [JbL 27, 48—64) oder Babel (so E. König, Der Standort des Redners von Jes 40 ff. [NkZ 19, 989—1002]), verrät sich nicht klar genug.

[2] Die voraus erwähnten Angaben lassen nicht erkennen, daß etwa auch damit erst zukünftige Zustände gemeint seien, die der Prophet als Vergangenheit und Gegenwart darstelle (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 2[2], 349 f.). Die EBK vom 29. Juni 1908 Nr. III (s. u. S. 293[1]) verlangt, daß die Möglichkeit eines solchen Verfahrens bei den Propheten nicht geleugnet werde. F. Herzog (Zum Verständnis des Propheten Jesaja [Kath. Kirchenztg. (Schweiz) 1915, Nr. 16 u. 18]) erkennt an, daß die erwähnten Zustände nicht als Zukunft, sondern als Gegenwart erscheinen, und daß der Prophet ein Volk seiner Zeit anrede (vgl. 40, 21 27 f.; 43, 10; 48, 8; 50, 10 f.; 51, 6 12 f.; 58, 3 u. ö.); Isaias wende sich an eine Diaspora, welche sich schon zu seiner Zeit in Babel befand.

[3] Eine typische Form solcher Exilsweissagung s. 39, 5—7.

[4] Herzog (s. o. Anm. 2) meint, Schwachgläubige könnten den Namen als Glosse erklären. Die textkritischen Anhaltspunkte reichen aber hierfür nicht aus.

[5] Vgl. P. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Hinsicht, Lp. 1905, 120; Sellin (s. o. S. 280) 81[1].

[6] Vgl. Driver (s. o. S. 9) 258 f. — Auch Anzeichen einer späteren Sprachperiode kann man finden; so wird יַחְדָּו 11, 6 f. in 65, 25 durch כְּאֶחָד ersetzt (vgl. 2 Chr 5, 13; Ezr 2, 64; 3, 9; 6, 20; Koh 11, 6 = aram. כַּחֲדָא); zu סְגָנִים 41, 25 vgl. Jer, Ez, Ezr.

[7] Vgl. J. J. Lias, The unity of Isaiah (Bs 72, 560—591).

als Bestandteil des Is-Buches bekannt ist, daß der beste Erklärungsgrund für die Zusammenfügung beider Teile die Herkunft von einem Verfasser ist[1], und daß das älteste Zeugnis über den zweiten Teil ihn dem Isaias zuteilt (Sir 48, 22—25 [𝔙 25—28])[2]. Zitate von deuterojesajanischen Stellen in vorexilischen oder exilischen Schriften[3] könnten nur als Stütze anderer, für sich entscheidender Gründe verwertet werden, da die Frage, ob wirklich eine Abhängigkeit vorliegt, und wo sie zu suchen ist, in der Regel nur schwer gelöst werden kann. Die Anonymität des sog. Deuterojesaja ist immer noch ein nicht überwundener Anstoß für seine Vertreter.

442. Die kritische Schule ist im Verfolge der literarischen Untersuchungen des Is zu einem Tritojesaja (Kap. 56—66) gekommen[4]. Die gleiche Entwicklungslinie führte weiterhin zur Frage, ob die sog. Ebed-Jahwe-Lieder (s. o. S. 287 f.) einen ursprünglichen Bestandteil des Deuterojesaja darstellen oder als fertig vorliegend von ihm in seine Weissagungen verwoben worden sind[5].

443. Bei den Exegeten der kritischen Schule, die den zweiten Teil Isaias absprechen, kommt außer den erwähnten Gründen auch noch in Betracht, daß sie eigentliche Vorhersagungen nicht anerkennen, geschweige denn daß ein Prophet des 8. Jahrhunderts Ereignisse und Personen des 6. Jahrhunderts vorherverkünden könnte. Unmittelbar vor den Ereignissen konnten auch menschliche Erkenntniskraft und

---

[1] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 345 f. Kuenen (s. o. S. 10) 2, 98 hält die Gründe für die Zusammenfügung für unbekannt. Vermutungen vgl. bei Blau (s. o. S. 140[3]) 53 (um einen normalen Rollenumfang zu erreichen), Sellin (s. o. S. 280) 81 (der Verfasser wollte seinen Weissagungen den Anschein hohen Alters geben).

[2] Wenn es bei der Weissagung, die 2 Chr 36, 22 f. (= Ezr 1, 1 f.) erwähnt ist, auf die Nennung des Namens Kyros ankommen sollte, so wäre hier Jeremias als Verfasser von Is 40 ff. genannt (so Kautzsch [s. o. S. 11] 1[4], 654[1]). Jeremias hat übrigens Ähnliches geweissagt, freilich ohne den Namen des Befreiers zu nennen. — Das Edikt des Kyros (Ezr 1, 2 = 2 Chr 36, 23) setzt wohl eine Kenntnis der Weissagungen von Is 40 ff. voraus, nennt aber den Verfasser nicht; es wird in seiner gegenwärtigen Form von jüdischen Gedankengängen nicht unbeeinflußt geblieben sein. — Josephus (Ant. 11, 1, 1—2) erzählt, daß man Kyros auf die Weissagungen hinwies, die «Isaias» über ihn und seine Aufgabe ergehen ließ. Ob Josephus hierin Glauben verdient oder nicht, jedenfalls stammt dieses Zeugnis erst aus dem 1. Jahrh. n. Chr.

[3] Das Material hierzu vgl. bei Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 350[5].

[4] Vgl. A. Zillessen, Tritojesaja und Deuterojesaja. Eine literarische Untersuchung zu Jes. 56—66 (ZatW 26, 231—276). Noch viel weiter in der Textzersplitterung geht R. Abramowski, Zum literarischen Problem des Tritojesaja (StKr 1925, 90—143).

[5] J. Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie (AtAbh 6, 4/5), Mstr. i. W. 1916.

Ahnungsvermögen den Schleier der Zukunft in einem gewissen Umfange lüften. Eine solche Voraussetzung durfte bei katholischen Exegeten keine Rolle spielen; aber die erwähnten literarischen Gründe für sich dünkten nicht wenigen so stark, daß sie die Ergebnisse der kritischen Schule in der Frage eines Deuterojesaja im wesentlichen als richtig anerkennen zu müssen glaubten [1].

444. Daß ein Deuterojesaja, wie ihn die kritisch-rationalistischen Exegeten auffassen, von katholischen Exegeten vertreten werde, dem scheint [2] zunächst die EBK vom 29. Juni 1908 entgegenzustehen. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß sich neue Lösungsmöglichkeiten eröffnen, wenn ein tieferer Einblick in die Schicksale des AT überhaupt und der prophetischen Schriften im besondern erreicht wird.

Die EBK lehnt nicht bloß die rationalistischen Voraussetzungen ab, daß die Weissagungen des Isaias keine eigentlichen Weissagungen seien [3], daß bloß die Ereignisse einer naheliegenden Zukunft vorhergesagt würden [4], sondern sie weist auch den Hauptgrund für einen Deutero-

---

[1] Schon P. Schegg (Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt, München 1850, 2, 39 f.) nahm an, ein Schüler des Isaias, selbst Prophet, habe Kap. 40 bis 66 aus Reden des Isaias hergestellt. G. Meignan (Les prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel, P. 1893, 259) meinte, es sei keine Glaubenswahrheit, daß der Sohn des Amos der Autor des zweiten Teiles von Is sei (vgl. Pelt-Rousselle [s. o. S. 9 [1]] 459). Feldmann (s. o. S. 287 [4]) bekannte sich zu einem Deuterojesaja (anders im Komm. [s. o. S. 283] 2, 2 ff.). Condamin (s. o. S. 283) neigt sogar dazu, einen Tritojesaja anzuerkennen. Auch Knabenbauer hat gegen Ende seines Lebens die Einheit des Verfassers nicht mehr aufrecht erhalten (vgl. Höpfl [s. o. S. 9] 2 [2], 260 Anm.). — Für die Einheit des Verfassers vgl. v. Himpel, Zeit der Abfassung von Isaias Kap. 40 bis 66 (ThQ 60, 294—334 463—524); H. Pope O. P., The integrity of the book of Isaias (IthQ 1, 447—457) u. a.

[2] J. Lippl (Prophetische Weissagung und literarische Einheit des Jesajabuches [ThprM 19, 123—126]) sieht die Sachlage günstiger an. — Vgl. auch J. Touzard, L'âme juive au temps des Perses (Rb N. S. 13, 299—341; 14, 54—137 451—488; 15, 336—402; 16 [1919], 5—88; 29 [1920], 5—42; 32, 59 bis 79 35, 174—205 359—381; 36, 5—24 161—191) 14, 102 ff.).

[3] I. Utrum doceri possit, vaticinia quae leguntur in libro Isaiae — et passim in Scripturis — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his quae iam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, coniciendo praenuntiasse? — Resp.: Negative (D. [11] 2115).

[4] II. Utrum sententia, quae tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quae in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis

jesaja ab: daß der Prophet das Volk im Exil als gegenwärtig anrede[1], um so mehr das etwas weniger sichere philologische Argument[2], und so kommt sie zu dem Schluß, daß nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ein Deutero- und Tritojesaja nicht anzuerkennen sei[3].

445. Auch im sog. protojesajanischen Teile werden manche Kapitel dem Isaias abgesprochen. So Weissagungen gegen Babel (13, 1 bis 14, 23; 21, 1—10)[4], Kap. 24—27, wo einer nicht genannten stolzen Stadt der Untergang, Israel Befreiung und Glück geweissagt wird[5], Stücke, von denen das gleiche gelten wird, was über Deuterojesaja zu urteilen ist. Auch für Is 34—35 finden manche den Ausgangspunkt in der Freude der Edomiter über Jerusalems Fall (586 v. Chr.).

446. Wenn man auch die Weissagungen des Buches im wesentlichen dem Isaias zuschreiben kann, ist ihm jedenfalls deren Zusammenstellung[6] abzusprechen. Schon die einzelnen Gruppen

---

et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi SS. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque praedixisse, quae post multa saecula essent implenda? — Resp.: Negative (D.[11] 2116).

[1] III. Utrum admitti possit, prophetas non modo tamquam correctores pravitatis humanae divinique verbi in profectum audientium praecones, verum etiam tamquam praenuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed praesentes et sibi aequales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaiae (cap. XL—LXVI), in qua vates non Iudaeos Isaiae aequales, at Iudaeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam iamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exules viventi assignare? — Resp.: Negative (D.[11] 2117).

[2] IV. Utrum, ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiae, argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticae artis et hebraicae linguae peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere? — Resp.: Negative (D.[11] 2118).

[3] V. Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiae librum non ipsi soli Isaiae, sed duobus, immo pluribus auctoribus esse tribuendum? — Resp.: Negative (D.[11] 2119).

[4] H. Grimme (Ein übersehenes Orakel gegen Assur [Isaias 13] [ThQ 85, 1—11]) streicht «Babel» und «Chaldäer» aus metrischen Gründen und läßt die Weissagung gegen Assur gerichtet sein. — Zur verschiedenen Datierung von Is 14, 4—21 vgl. Sellin (s. o. S. 10)[4] 87.

[5] J. van Gilse (Jesaja XXIV—XXVII [NthT 3, 167—188]) setzt die Kapitel erst um 119 n. Chr. an. — Über weitere Zerstückelung der Kapitel vgl. P. Lohmann, Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24—27, hrsg. von O. Eißfeldt (ZatW 37, 1—58).

[6] Einen Versuch, die jetzige Aufeinanderfolge zu erklären, macht C. H. Cornill, Die Komposition des Buches Jesaja (ZatW 4, 83—105). Kaulen-

von Prophetenreden (1—5; 6—12 [durch die Berufungsvision geschieden]; *13—23 [gegen fremde Völker]; 28—33 [Juda und Assur]; 34—35 [gegen Edom]; 36—39 [= 4 Rg 18—20]; 40—66) verraten in ihrer Anordnung eine fremde Hand. Kap. 36—39 sind zudem nicht vor der Mitte des 6. Jahrhunderts geschrieben (s. o. S. 155), so daß unser Buch nicht viel vor 500 v. Chr. seine jetzige Gestalt angenommen haben wird.

2. Jeremias und sein Weissagungsbuch.

§ 132. Name. Literatur.

447. יִרְמְיָהוּ (יִרְמְיָה 27, 1), Ἰερεμίας, Prophetia Ieremiae (Jer).

448. A. Condamin S. J., Le livre de Jérémie. Traduction et commentaire (Etudes bibliques), P. 1920. C. H. Cornill, Das Buch Jeremia erklärt, Lp. 1905. B. Duhm, Das Buch Jeremia erklärt (KHK 11), Tüb. 1901. F. Giesebrecht, Das Buch Jeremia übersetzt und erklärt (GHK 3, 2, 1), Gött. 1893, [2]1907. C. F. Keil, Kommentar über den Propheten Jeremias und die Klagelieder (BC 3, 2), Lp. 1872. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in Ieremiam prophetam (CSs), P. 1889. C. v. Orelli (s. o. S. 283); Ders., Der Prophet Jeremia ausgelegt (KK A 4, 2)[3], München 1905. A. S. Peake, Jeremiah and Lamentations (CB), Ld. 1910/12. *G. Ricciotti, Il libro di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento, Turin 1923. L. A. Schneedorfer O. Cist., Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch erklärt (KwC 3, 2), Wien 1903. *A. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880. P. Volz, Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt (KAT 10), Lp. 1922.

§ 133. Leben und Wirken des Propheten Jeremias[1].

449. Jeremias war der Sohn des Ḥilḳijjahu (Helcias)[2], Priesters in Anatot[3] im Stamme Benjamin. Schon ehe er ihn «im Mutter-

---

Hoberg (s. o. S. 2[3]) 2[5], 216f. meint, daß Isaias selbst das Buch zusammengestellt habe. Vgl. J. Knabenbauer S. J., Plan und Gedankengang des Isaias (ZkTh 2, 650—672; 3, 18—52 449—472).

[1] *F. C. Jean, Jérémie, sa politique, sa théologie, P. 1913; P. Rießler, Der Prophet Jeremia (BZF 7, 5), Mstr. i. W. 1914; Touzard (s. o. S. 292[2]) 13, 302 ff.; 14, 451 ff.

[2] Zu unterscheiden von dem Ḥilḳijjahu von 4 Rg 22 f.

[3] Manche vermuten, daß der Priester Abjatar, den Salomo nach Anatot verbannte (3 Rg 2, 26), ein Vorfahr seiner Familie war.

schoße bildete», heiligte ihn Jahwe zum Propheten (1, 5)[1]. Demzufolge ging sein ganzes Leben in seinem Prophetenberufe auf. Im 13. Jahre des Königs Josias (640—609) erging an ihn, als er noch nicht viel über zwanzig Jahre zählte (1, 6)[2], der Ruf Jahwes (1, 2; 25, 3), und seines Amtes waltete er zunächst bis zum Jahre, in welchem Jerusalem zerstört wurde (586)[3]. Als die Juden den Statthalter des babylonischen Königs ermordet hatten, nahm ihn eine Gruppe seiner Landsleute bei ihrer Flucht mit nach Ägypten. Von nun ab lassen uns sichere Nachrichten im Stiche. Nach den einen ist er von den eigenen Volksgenossen in Daphne in Unterägypten gesteinigt worden[4]. Nach andern, besonders rabbinischen Nachrichten[5], hat ihn Nebukadneṣṣar bei der Eroberung Ägyptens (568) zugleich mit seinem Schüler und Freunde Baruch nach Babylonien mitgenommen[6].

450. Die Zeiten, in denen Jeremias wirkte, waren schwer. Den unheilvollen Einfluß, den der gottlose Manasses in einer langen Regierungszeit (698—643) ausgeübt hatte, sollte der fromme Josias (640—609) wieder ausmerzen. Als das Gesetzbuch des Herrn im Tempel gefunden wurde (623; s. o. S. 81 ff.), war Jeremias schon aufgetreten, ohne daß sein Prophetenbuch irgend einen Einfluß des wichtigen Fundes erkennen ließe[7]. Um so lebhafter spiegeln sich darin die politischen Umwälzungen wider. Beim Vordrängen des Pharao gegen die neubabylonische Weltmacht[8] hatte Josias bei Megiddo (heute Tell el-Mute-

---

[1] D. i. Jahwe bestimmte ihn vorher; vgl. A. Condamin S. J., Jérémie fut-il sanctifié avant sa naissance? (RchScr 3, 446 f.); anders B. Haensler O. Cist., Zu Jer 1, 5 (BZ 16, 45—53).

[2] נַעַר; also wird er um 650 geboren sein.

[3] Nach 2 Makk 2, 1 ff. hätte Jeremias bei dieser Gelegenheit das heilige Feuer zu bewahren gesucht und das Zelt mit Bundeslade und Räucheraltar auf dem Berge Nebo für kommende Zeiten verborgen.

[4] Ps.-Epiphanius, De vitis prophetarum 8 (Mg 43, 400).

[5] Seder Olam rabba Kap. 26 (סדר עולם דבא וסדר עולם סוטא sive Chronicon Hebraeorum maius et minus. Latine vertit ... J. Meyer, Amsterdam 1699, 77); vgl. auch die Überschriften zu Ps 65 (64) und 137 (136) nach 𝔊𝔙.

[6] Dort soll er Rg verfaßt haben (s. o. S. 156 f.), so daß er 560 noch gelebt hätte.

[7] Daher kommt es, daß Puukko (s. o. S. 88[2]) den Propheten als einen Gegner, Hölscher (s. o. S. 280) 279 als Freund der josianischen Reform erklären zu dürfen glaubt.

[8] Schon 612 (nicht erst 606/07) wurde Ninive von Nabopolassar mit Hilfe der Meder erobert. Vgl. C. J. Gadd, The fall of Niniveh. The newly discovered Babylonian chronicle Nr. 21901 in the British Museum. Ed. with

sellim, in der Ebene Jesreel) 609 Schlacht und Leben verloren. Sein Sohn Jojaḳim (608—597) glaubte infolgedessen mehr nach Ägypten hinneigen zu müssen. Trotzdem nach der Schlacht bei Karkemiš (605) die Oberherrschaft über Palästina an den Osten überging, empörte sich Jojaḳim gegen Babel. Sein Sohn Jojakin (bei Jer: Jekonja [24, 1; 29, 2], 𝔙 Jechonias) mußte deshalb nach nur hunderttägiger Regierung mit einem großen Teil seines Volkes nach Babylonien in die Verbannung gehen (597; vgl. 4 Rg 24, 8 ff.; Ez 19, 5 ff.). Als auch der von Nebukadneṣṣar eingesetzte Ṣidḳijja (𝔙 Sedecias; 597—586) sich wiederum Ägypten anschloß, wurde Jerusalem belagert, erobert und die Bevölkerung mit dem geblendeten König an der Spitze endgültig in das babylonische Exil geschleppt (586).

451. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund entfaltete Jeremias seine rege Tätigkeit. Infolge göttlichen Antriebes mußte er gegen die Vorliebe für Ägypten bei König und Volk ankämpfen und hatte deshalb besonders unter dem frivolen Jojaḳim viel zu leiden. Nach der Eroberung Jerusalems dankten ihm die Babylonier seine Stellungnahme und ließen ihn in seiner Heimat zurück.

452. Nach der Überlieferung, die von manchen für zuverlässig gehalten wird, hat Jeremias außer seinen Weissagungen noch einiges andere verfaßt. 3 und 4 Rg wird ihm auch heute noch von manchen zugeschrieben (s. o. S. 156 f.). Ps 65 (64) trägt nach 𝔙 (auch in 𝔊-Hss) und 137 (136) nach 𝔊 𝔙 seinen Namen als Verfasser an der Spitze. Nach 2 Chr 35, 25 hat er ein Klagelied oder mehrere (יְקוֹנֵן) auf den Tod des Königs Josias gesungen, die verloren gegangen sind, von manchen aber noch in den Klgl (besonders Thr 3 und 4; s. u. S. 303) gefunden werden. Letztere gelten seit alter Zeit bis heute vorzüglich als sein Werk.

Die Klgl (s. u. S. 302 ff.), die sog. Epistola Ieremiae (= 𝔙 Bar 6 — s. u. S. 310 f.) und vor allem das umfangreiche Buch der Weissagungen, das seinen Namen trägt, kommen ernstlich in Frage, wenn die schriftstellerische Arbeit des Propheten umgrenzt werden soll[1].

§ 134. Inhalt des jeremianischen Weissagungsbuches[2].

453. Die reichsten Aufschlüsse über des Propheten Leben und Wirken verdanken wir dem Buch der Weissagungen, das zu ungefähr einem Drittel aus erzählenden Abschnitten besteht. Der

transliteration, translation, notes etc., Ld. 1923; J. Linder S. J., Das Ende des assyrischen Reiches (ZkTh 48, 453—456).

[1] Zu 2 Chr 36, 21 und 36, 22 f. vgl. Duhm (s. o. S. 294) IX. Siehe auch o. S. 291 [2].

[2] Vgl. *B. Neteler, Die Gliederung des Buches Jeremias, Mstr. i. W. 1870.

übrige Teil des Buches enthält die Weissagungen, viele in dichterischer Form[1]. Sie sind in kleinere Gruppen zusammengefaßt, im ganzen aber weder genau chronologisch[2] angelegt, noch lassen sie eine durchlaufende klare sachliche Anordnung ersehen. In Stil und Sprache steht Jeremias den isaianischen Weissagungen nach.

454. Erster Teil (1, 1—36, 32): Reden des Jeremias unter Josias, Šallum (= Joaḥaz [s. 22, 10 ff.]), Jojaḳim (Jojakin = Konjahu 22, 24 ff.) und Ṣidḳijja bis zur Fortführung des letzteren in die Gefangenschaft nach Babel (1, 1—3). Seine Berufung (1, 4—10). Er muß den Untergang Jerusalems ankündigen unter dem Schutz Jahwes (1, 11—19). Wegen Undankbarkeit, Götzendienst und anderer Sünden wird Juda gestraft (2, 1—3, 5). Weissagung unter Josias gegen Juda, das wegen Götzendienstes und anderer Sünden durch ein Volk aus dem Norden heimgesucht und verwüstet werden soll (3, 6—6, 30). Weissagung der Verbannung Judas trotz seines Vertrauens auf seinen Kult Jahwes, weil es Götzendienst und andere Sünden geübt hat (7, 1—10, 25)[3]. Weissagung gegen Juda und Jerusalem wegen Bundesbruches und Götzendienstes, gegen die Feinde des Propheten in Anatot, symbolisch-prophetische Ankündigung der Verbannung (Vergrabung des Gürtels) (11, 1—13, 27). Weissagung einer Dürre; trotz Fürbitte des Propheten keine Schonung (14, 1—15, 9). Verheißung (15, 10—12), Drohweissagung (15, 13 f.). Bitte des Propheten um Schutz und Zusage Jahwes (15, 15—21). Der Prophet muß durch sein Verhalten und durch Verkündigung verschiedene Heimsuchungen und die Verbannung vorhersagen (16, 1—13). Rückkehr wird verheißen (16, 14 f.). Die Verschuldung wird nicht vergessen (16, 16—18). Nichtigkeit der Götzen (16, 19 bis 21). Verbannung wird angedroht für Judas Götzendienst (17, 1—11). Gebet des Propheten um Schutz (17, 12—18). Mahnung zur Sabbatruhe (17, 19—27). Der Prophet weissagt bei einem Töpfer und bittet um Schutz gegen Bedrohung (18, 1—23). Er zerbricht einen Krug zum Zeichen des Unterganges (19, 1—15); als er von Pašḥur in Eisen gelegt wird, weissagt er ihm und dem Volke Verbannung nach Babel (20, 1—6) Klage des Propheten über das schwere Prophetenamt (20, 7—18). Auf Anfrage des Ṣidḳijja weissagt Jeremias die Eroberung Jerusalems durch Nebukadneṣṣar (21, 1—10). Mahn- und Drohweissagungen wider den König von Juda (21, 11—22, 9), wider den König Šallum (22, 10—17),

---

[1] C. H. Cornill, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia reconstruiert, Lp. 1901. F. Giesebrecht, Jeremia's Metrik am Texte dargestellt, Gött. 1905.

[2] Zeitangaben: 3, 6; 21, 1; 24, 1; 25, 1; 26, 1; 27, 1; 28, 1; 29, 2; 32, 1; 33, 1; 34, 1; 35, 1; 36, 1; 37, 1; 39, 1; 40, 1; 45, 1; 46, 2; 49, 34; 52, 31. — Einen Versuch, die Weissagungen zeitlich einzureihen, vgl. bei Volz (s. o. S. 294) XXV.

[3] 7, 21—23 soll kultusfeindlich sein (s. o. S. 110 f.).

wider Jojaḳim (22, 18—23), wider Konjahu (22, 24—30), wider die Hirten des Volkes (23, 1—4), an deren Stelle ein Sproß Davids künftig das wiederhergestellte Volk regieren wird (23, 5—8), wider die Propheten (23, 9—40). Gesicht des Propheten nach Fortführung Jekonjas (= Konja, Jojakin), das Gutes den Verbannten, Schlimmes dem Ṣidḳijja ankündigt (24, 1—10). Weissagung vom 4. Jahre des Jojaḳim und vom 1. Jahre des Nebukadneṣṣar (25, 1): Juda soll durch Nebukadneṣṣar in siebzigjährige Gefangenschaft geführt, Babel dann selbst gestraft werden (25, 2—14). Der Prophet muß allen Völkern den Strafbecher reichen (25, 15—38). Weissagung vom Anfang der Regierung Jojaḳims (26, 1 bis 6); der Prophet entgeht einem Angriff auf sein Leben (26, 7—24). Weissagung aus dem Anfang der Regierung des Ṣidiḳjja (27, 1), welche in symbolischer Handlung und in Worten Unterwerfung der umliegenden Völker und Judas unter Nebukadneṣṣar verlangt und Jerusalem und dem Tempel Plünderung androht (27, 2—22). Gegenüber dem Pseudopropheten Ḥananja bleibt Jeremias auf seiner Weissagung bestehen, und dem Ḥananja wird Strafe zuteil (28, 1—17). Jeremias schreibt an die gefangenen Juden in Babel, daß die Gefangenschaft lange dauern, nach 70 Jahren aber endigen werde (29, 1—20); den Propheten in Babel, welche das Gegenteil verkündigen, droht er Strafe an (29, 21 bis 32). Auftrag an Jeremias, alle Offenbarungen aufzuschreiben (30, 1 bis 3). Weissagungen an Israel und Juda, welche die Wiederherstellung verheißen (30, 4—31, 40)[1]. Weissagung Jeremias' im 10. Jahre des Ṣidḳijja = 18. Jahr des Nebukadneṣṣar bei der Belagerung Jerusalems, während er gefangen war (32, 1—5). Durch Kauf eines Ackers muß er ankündigen, daß das Volk aus der Verbannung wieder zu Handel und Wandel zurückkehren werde (32, 6—44). Weissagung aus der gleichen Zeit über Wiederherstellung des Volkes, über einen Davidssproß und die Leviten der Zukunft (33, 1—25). Weissagung über das Geschick des Ṣidḳijja, während Nebukadneṣṣar vor Jerusalem lag (34, 1 bis 7). Der Prophet droht Gefangenschaft durch die abgezogenen und wiederkehrenden Babylonier an, weil das Volk ein Freijahr ausgerufen und nicht gehalten hat (34, 8—22). In den Tagen Jojaḳims führt Jeremias die Rekabiten Juda als Muster der Gesetzestreue vor Augen (35, 1—19).

455. Zweiter Teil (36, 1—45, 5): Im 4. Jahre des Jojaḳim läßt Jeremias alle Weissagungen über Israel und Juda und die Völker durch Baruch aufschreiben und im 5. Jahr vor dem ganzen Volke vorlesen, dann vor dem König, der die Buchrolle verbrennt (36, 1—26). Der Prophet läßt das Buch neuerdings schreiben und um eine Weissagung gegen Jojaḳim und andere Reden erweitern (36, 27—32). Jeremias rät zum Mißtrauen gegen den Abzug der Babylonier und wird ins Ge-

---

[1] A. Condamin S. J., Le texte de Jérémie XXXI, 22 est-il messianique? (Rb 6, 396—404). — Der Ausdruck «der neue Bund» (s. o. S. 1) stammt aus Jer 31, 31—34; vgl. C. Bruston, Le prophète Jérémie et la prédiction de la Nouvelle Alliance (RThQr 23, 1—31).

fängnis geworfen (37, 1—16). Ṣidḳijja mildert seine Haft (37, 17—21). Ein Tötungsversuch wird verhindert (38, 1—13). Im geheimen weissagt Jeremias dem Ṣidḳijja (38, 14—28). Bericht über die Eroberung Jerusalems (39, 1—10); Jeremias wird von den Babyloniern geschont (39, 11 bis 14). Eine nachgetragene Weissagung aus seiner Haftzeit (39, 15 bis 18). Jeremias wird von den Babyloniern freigelassen und bleibt im Lande (40, 1—6). Gedalja wird Statthalter (40, 7—12). Ermordung des Gedalja (40, 13—41, 10). Die Übriggebliebenen fliehen nach Ägypten gegen die Mahnung und Drohung des Propheten (41, 11—43, 7). Für Ägypten weissagt Jeremias einen Einfall des Nebukadneṣṣar mit Untergang der Juden (43, 8—13). Weissagung des Unterganges der Juden in Ägypten mit dem Pharao wegen des ägyptischen Götzendienstes (44, 1—30). Weissagung für Baruch aus dem 4. Jahre Jojaḳims (45, 1—5).

456. Dritter Teil: Weissagungen gegen die Heidenvölker (46, 1—51, 64). Wider Ägypten (46, 2—12), das Nebukadneṣṣar bekämpfen wird (46, 13—26); Israel wird wiederkehren (46, 27 f.). Wider die Philister (47, 1—7). Wider Moab (48, 1—47). Wider die Ammoniter (49, 1—6), Edom (49, 7—22), Damaskus (49, 23—27), Ḳedar und Ḥaṣor (49, 28—33), Elam am Anfang der Regierung des Ṣidḳijja (49, 34 bis 39). Wider Babel, wobei Israel befreit wird; Medien ist Jahwes Werkzeug (50, 1—51, 58). Die Weissagungen gegen Babel werden in ein Buch geschrieben, das Baruch in Babel vorlesen und mit dem er Babels Untergang symbolisch darstellen soll (51, 59—64[a]). Schluß der Jeremiasreden (51, 64[b]).

457. Anhang: Bericht über die Eroberung Jerusalems, Gefangennahme des Ṣidḳijja, Plünderung der Stadt und des Tempels und Fortführung der Einwohner (52, 1—34 = 4 Rg 24, 18—25, 30 [4 Rg 25, 22 bis 26 fehlt]).

§ 135. Entstehung des Jeremiasbuches.

458. Im 4. Jahre des Jojaḳim (605) ließ Jeremias seine Weissagung, die er seit 628 verkündet hatte, durch Baruch aufzeichnen und dem Volke und dem König vorlesen. Als letzterer die Rolle verbrannte, ließ Jeremias das Buch neuerdings herstellen, wobei noch verschiedene Reden ähnlicher Art hinzugefügt wurden (Kap. 36). Wie in dieser Sammlung von Weissagungen Früheres und Späteres zu scheiden ist, kann man nicht mehr sicher feststellen[1]. Was der Prophet in seinem späteren Wirken verkündete, wurde ebenfalls aufgezeichnet und an-, zum Teil wohl auch ein-

---

[1] Versuch in HDB 2, 575[a] (Davidson). — Nach Orelli (s. o. S. 294)[2] 225 wäre die Erweiterung nicht gerade 605, sondern nach und nach erfolgt.

gefügt. Manche Weissagungen, in denen vom Propheten in der dritten Person die Rede ist, wird Baruch nicht bloß als Diktat entgegengenommen, sondern selbst in ihre abgeschlossene Form gebracht haben (vgl. Jer *7*, 1; 11, 1).

459. Lange Zeit hielt sich die kritische Zersetzungsarbeit dem Buch des Jeremias fern. Seiner ganzen Anlage nach macht es den Eindruck der Echtheit. In neuerer Zeit hat die kritische Schule aber auch bei Jer eine literarische Entwicklung angenommen[1]. Es handelt sich dabei hauptsächlich um 10, 1—16; 17, 19—27; 27—29; 30f.; 33; 39, 1—10; 50, 1 bis 51, 58; 52. Jer 52 ist sicher aus 4 Rg 24, 18—25, 30 nachträglich an das schon abgeschlossene Buch angefügt worden (vgl. die Schlußformel 51, 64)[2]. Wenn auch die Sammlung der jeremianischen Weissagungen im wesentlichen schon vor dem Ende des babylonischen Exils abgeschlossen war, so zeigt die verschiedene Aufeinanderfolge, die 𝔐 und 𝔊 bei manchen Stücken des Schlußteiles einhalten (s. den folg. §), daß die literarische Umschichtung der einzelnen Bestandteile noch in ziemlich später Zeit nicht zur Ruhe gelangt war.

§ 136. Die Texte des Jeremiasbuches.

460. In der Reihenfolge, im Umfange und in der Auffassung der einzelnen Stellen weichen 𝔐 und 𝔊 bei keinem atl Buche so weit voneinander ab wie bei Jer[3].

461. Die Weissagungen gegen die fremden Völker (𝔐 46—51) stehen in 𝔊 zwischen 25, 13 und 25, 15 (25, 14 > 𝔊) des 𝔐 und der 𝔙 und sind in anderer Reihenfolge eingeordnet: **25, 13** + 49, 34[a] (𝔊 *25, 14*) + 49, 35—39 (𝔊 *25, 15—19*) + 49, 34[b] (𝔊 *26, 1*) + 46, 2 (46, 1 > 𝔊) — 28 (𝔊 *26, 2—28*) + 50, 1 bis 51, 64 (𝔊 *27, 1—28, 64*) + 47, 1—7 (𝔊 *29, 1—7*) + 49, 7—22

[1] Vgl. G. Jacoby, Zur Komposition des Buches Jeremja (StKr 1906, 1—30); O. Kieser, Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik (StKr 1905, 479 bis 520); S. Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia (Schriften, hrsg. von d. GdW in Christiania 1913, 2, philos.-hist. Kl. Nr. 5). Am weitesten gehen hierin wohl Duhm (s. o. S. 294) XVI, der von 1350 Versen 850 für unecht erklärt, und Hölscher (s. o. S. 280) 379—405. — Vgl. A. Condamin S. J., Jérémie et la critique radicale en Allemagne (RchScr 6 [1916], 167—184).

[2] Für die Echtheit der Klagegedichte tritt W. Baumgartner ein (Die Klagegedichte des Jeremia [32. Beih. z. ZatW], Gießen 1917).

[3] Vgl. Origenes, Ep. ad Afr. 4 (M[g] 11, 56); L. Köhler, Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia 1—9 (ZatW 29, 1—39); *A. Scholz, Der masorethische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875; P. Volz, Studien zum Text des Jeremia (BWAT 25), Lp. 1920.

(𝔊 *29, 8—23*) + 49, 1—5 (𝔊 *30, 1—5;* 49, 6 > 𝔊) + 49, 28 bis 33 (𝔊 *30, 6—11*) + 49, 23—27 (𝔊 *30, 12—16*) + 48, 1—44 (𝔊 *31, 1—44;* 48, 45—47 > 𝔊) [25, 15—38 = 𝔊 *32, 1—24;* 26, 1—44, 30 = 𝔊 *33, 1—51, 30;* 45, 1—5 = 𝔊 51, 31—35] + **52, 1 ff.**

Daß die Reihenfolge in 𝔐 ursprünglicher sei [1], könnte man dadurch stützen, daß sich eine nachträgliche Umstellung in 𝔊 leicht erklärt: 25, 13[b] = 𝔊 25, 14 ist von Weissagungen gegen die Völker die Rede, die sich erfüllen sollen; derartige Weissagungen vermißte man im 𝔐 an dieser Stelle und versetzte die Sammlung solcher vom Schlusse hierher; dadurch konnten zugleich diese Weissagungen in der Nähe der Aufzählung der betroffenen Völker untergebracht werden (25, 15—26) [2]. Für die innere Umordnung der einzelnen Völker läßt sich ein Grund nicht mehr erkennen. Der 𝔐 bietet im allgemeinen Kap. 46—51 die gleiche Reihenfolge der Völker wie 25, 15—26 (= 𝔊 32, 1 ff.) [3].

462. Im Umfang ist 𝔊 ungefähr um ein Achtel kürzer als 𝔐 [4]. Nach einer Gruppe von Erklärern ist 𝔊 eine Kürzung von 𝔐 [5]; andere halten den 𝔊-Text für ursprünglich [6]. Allein es wird eine dritte Möglichkeit in Frage kommen: während die Sammlung der jeremianischen Weissagungen in Palästina noch Erweiterungen erfuhr, sind die Abschriften, welche nach Ägypten mitgenommen wurden, ohne Nachträge und Erweiterungen geblieben; die ägyptische Form scheint in 𝔊 erhalten zu sein [7]. So ist im Umfang 𝔊 älter, wenn auch das Plus des 𝔐 ebenfalls aus echten Weissagungen besteht.

---

[1] So König (s. o. S. 2 [2]) 335; Kuenen (s. o. S. 10) 2, 217 f.; Orelli (s. o. S. 294) [2]226, [3]14 f.

[2] Daß das seltsame Rätselwort שֵׁשַׁךְ 25, 26 und 51, 41 (nach dem System der Buchstabenvertauschung «Atbaš»; also = בָּבֶל; so auch Volz [s. o. S. 300 [3]]; anders A. Sarsowsky, שֵׁשַׁךְ und זִמְרִי [ZatW 34, 64—68], der darin einen wirklichen Volksnamen sieht) im 𝔐 weit auseinander zu stehen kommt, kann freilich gegen die Ursprünglichkeit seiner Anordnung geltend gemacht werden. In 𝔊 fehlt das Wort, das nach der 𝔊-Anordnung doch in größerer Nachbarschaft (28, 41 und 32, 12) steht.

[3] Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 369, Hölscher (s. o. S. 280) 380, F. Schwally (Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden. XXV. XLVI—LI [ZatW 8, 177—217]), Volz (s. o. S. 300 [3]) 200 f. u. a. halten die Anordnung in 𝔊 für ursprünglicher.

[4] Bei Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 370 [3] und Steuernagel (s. o. S. 10) 533 ist das Wesentliche zusammengestellt. Größere Auslassungen finden sich 33, 14 bis 26; 39, 4—13; 52, 28—30.

[5] So König (s. o. S. 1 [2]) 336 f.; Orelli (s. o. S. 294) [2]226, [3]14 f.

[6] So z. B. Hölscher (s. o. S. 280) 387; Scholz (s. o. S. 76 [10]) 34.

[7] Dazu stimmt, daß 52, 28—30 wie in 𝔊, so auch in 𝔐 4 Rg 25 fehlt; die Verse sind also offenbar später eingefügt worden. — So urteilen z. B. Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 368; Davidson in HDB 2, 575; *F. C. Movers,

463. Die sonstigen Unterschiede zwischen 𝔐 und 𝔊 zeigen, daß 𝔊 in Jer unter den ungünstigen Umständen, mit denen ein Übersetzer rechnen muß, in verstärktem Maße gelitten hat[1].

3. Das Buch der Klagelieder[2].

§ 137. Name. Literatur.

464. קִינוֹת (Talmud [b. Baba batra f. 15[a]], 𝔐; nach dem Anfangswort אֵיכָה wurde das Buch erst später genannt), θρῆνοι (Ἰερεμίου), Threni id est Lamentationes[3] Ieremiae prophetae, Klagelieder (Thr, Lam, Klgl). — Sie gehören nach der jüdischen Liturgie zu den fünf Festrollen (Megillot; s. o. S. 133[1]).

465. K. Budde, Die Klagelieder erklärt (KHK 17 [s. o. S. 133] 70—108). Keil (s. o. S. 294). J. Knabenbauer S. J., Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch (CSs), P. 1891. M. Löhr, Die Klagelieder des Jeremias übersetzt und erklärt (GHK 3, 2, 2)[2], Gött. 1906. Oettli (s. o. S. 259). G. Ricciotti, Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento, Turin 1924. Schneedorfer (s. o. S. 294). J. K. Zenner S. J., Beiträge zur Erklärung der Klagelieder, Frb. i. Br. 1905.

§ 138. Gestalt und Inhalt der Thr.

466. Fünf einzelne Lieder, hauptsächlich[4] in sog. Ḳîna-Versen gedichtet[5] und alphabetisch angelegt (Thr 1—4)[6] oder alphabetisierend (Thr 5), bilden das Buch.

467. 1) Der Dichter klagt über die Verwüstung und Vereinsamung der Stadt Jerusalem (1, 1—11[a]). Klage der Stadt in eigener Person (1, 11[b]—16). Ein Vers, vom Dichter gesprochen (1, 17), leitet zu einer neuen Klage über (1, 18—22)[7].

De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine, Hamburg 1837; Touzard (s. o. S. 292[2]) 13, 323 f. [1] Vgl. Giesebrecht (s. o. S. 294)[2] XXV—XL.

[2] Nur 𝔊 und 𝔅 reihen Thr bei Jeremias ein.

[3] Bei den Vätern Threni und Lamenta (so Hieronymus, Tract. in Lam. [M[1] 25, 827—832]).

[4] Mit Ausnahme von Thr 5.

[5] Siehe o. S. 212. — E. Laur, Thr 1—5 (BZ 3, 251—262; 4, 142—151 232 bis 246 380—385).

[6] Siehe o. S. 218 f. — Thr 2—4 steht פ vor ע; vgl. dazu o. S. 218[4].

[7] H. Wiesmann S. J., Der Zweck der Klgl des Jeremias (BC 7, 412—428).

2) Der Zorn Jahwes hat die Zerstörung der Stadt verhängt (2, 1—9). Elend herrscht darin (2, 10—17). Aufforderung, um Gnade zu flehen (2, 18 f.). Flehgebet der Stadt (2, 20—22)[1].

3) Der Dichter beklagt seine Heimsuchung (3, 1—20), hofft aber auf die Gnade Jahwes (3, 21—38). Der Aufforderung zur Umkehr mit Schuldbekenntnis folgt neue Klage über das Unglück des Volkes und die eigenen Verfolgungen; gegen Feinde erbittet er Schutz (3, 39—66)[2].

4) Der Dichter klagt, wie tief das Volk und die Stadt Sion gegenüber der früheren Herrlichkeit gesunken ist (4, 1—11) durch die Schuld von Propheten und Priestern (4, 12—16). Von einem fremden Volke keine Hilfe (4, 17), dagegen Verfolgung durch rasche Feinde (4, 18 f.); Gefangennahme des Gesalbten Jahwes (4, 20). Das schadenfrohe Edom wird aber heimgesucht, Sion dagegen befreit werden (4, 21 f.).

5)[3] Der Dichter klagt Jahwe die Trübsal seines Volkes (5, 1—18) und bittet um Hilfe (5, 19—22)[4].

§ 139. Verfasser[5] und Entstehungszeit der Thr.

468. Schon Hieronymus sah in 2 Chr 35, 25 ein Zeugnis dafür, daß Jeremias die Thr des AT verfaßt habe[6].

Allein diese Klagen über den Untergang Jerusalems passen inhaltlich nicht als Klage auf den Tod des Josias, auf welchen die 2 Chr 35, 25 genannten Lieder von Jeremias verfaßt sind[7]. Das älteste Zeugnis für

---

[1] Gegen den Versuch von A. Condamin S. J. (Symmetrical repetitions in Lamentations chapters I and II [JthSt 7, 137—140]), die beiden Lieder als zusammengehörig zu erweisen, spricht die gesonderte Alphabetisierung und vor allem der Unterschied in der Aufeinanderfolge von ע und פ (so Thr 1; dagegen Thr 2 פ vor ע).

[2] Zum Streit, ob individuell oder kollektiv zu deuten, vgl. M. Löhr, Thr III und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder (ZatW 24, 1 bis 16): das Schicksal des Propheten Jeremias erkläre das Ineinanderspielen seines persönlichen Geschickes (V. 1—24 52—66) mit dem Geschick des Volkes (V. 48—51).

[3] Thr 5 führt nach 𝔙 den Sondertitel: «Oratio Ieremiae prophetae».

[4] E. Dorer, Das Gebet des Propheten Jeremias (letztes Kapitel der Klagelieder). Bearbeitet nach dem metrischen System von Prof. H. Grimme (Freiburg i. S.) (Stud. u. Mitt. a. d. Benediktiner- u. Cisterc.-Ord. 27 [1906], 72—83). H. Wiesmann S. J., Die Textgestalt des 5. Kap. der Klgl (BC 8, 339—347).

[5] C. Flöckner, Über den Verfasser der Klgl (ThQ 59, 187—280).

[6] In Zach. 12, 11 (M[1] 25, 1589): «[Iosias] super quo lamentationes scripsit Ieremias, quae leguntur in Ecclesia, et scripsisse eum Paralipomenon testatur liber». Ebenso verstehen die Stelle 2 Chr 35, 25 Budde (s. o. S. 302) 72 f. und Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]240.

[7] Budde (s. o. S. 302) 72 versteht 2 Chr 35, 25 von einem einzelnen Lied. Allein weder Thr 4 (vgl. V. 20; so Cornill [s. o. S. 2[4]] [7]240) noch Thr 3 (vgl.

die jeremianische Tradition ist die Überschrift der 𝔊, welche bereits in ihrer Vorlage stand[1], wenn sie auch, wie so viele Überschriften der Pss, nicht ursprünglich ist und deshalb im 𝔐 fehlt. Davon wird auch die jüdische[2] und christliche Tradition abhängen. Jedoch waren auch in 𝔊 die Klagelieder von dem Buche der Weissagungen getrennt, weil sie einen andern Übersetzer verraten[3].

469. Der Inhalt der Klgl unterstützt diese Tradition. Denn er setzt die Zeit unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems voraus[4].

Die Gedankengänge widersprechen so wenig dem Jeremias[5], daß auch Gegner der jeremianischen Herkunft annehmen zu sollen glaubten, der Verfasser der Klgl, besonders von Thr 3, wolle sich als Jeremias geben[6]. Am ehesten kann die sprachliche Gestalt gegen jeremianische Herkunft geltend gemacht werden, weil eine Anzahl wichtiger Worte von Thr in Jer vergeblich gesucht wird[7], und weil nicht ohne Grund eine Verwandtschaft mit Ez angenommen wurde[8].

Allein solche innere Gegengründe könnten gegenüber der alten Tradition kaum in die Wagschale fallen, wenn nicht Anzeichen auf verschiedene Verfasser einzelner Lieder hinwiesen.

Schon durch ihren Gedankenreichtum und durch die Form heben sich Thr 2 und 4 von den übrigen Liedern ab. Größeres Gewicht ist noch auf die verschiedene Art der Alphabetisierung zu legen. Schwerlich würde ein und derselbe Verfasser, nachdem er 4 Lieder nach der alphabetischen Akrostichis, Thr 3 sogar dreifach, gedichtet hat, bei dem 5. Lied sich mit der bloßen Angleichung der Verszahl an den Alphabet-

---

J. Royer, Ein verlorenes Lied des Propheten Jeremias [Pb 14, 405—412]) können inhaltlich hierfür in Frage kommen.

[1] Die Form verrät die Übersetzung, und 𝔙 hat eine andere Lesart. — Zum Streit, ob diese Überschrift kanonisch ist, vgl. Le Bachelet (s. o. S. 275 [2]) 64 f.

[2] Vgl. Josephus, Ant. 10, 5, 1 (anders deutet die Stelle Oettli [s. o. S. 259] 201), 𝔗, Talmud.

[3] Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 406 glaubt, daß Thr von Anfang an im Kanon bei Jer stand; allein die Zusammenziehung von Jer und Thr zu einem Buche ist jedenfalls sekundär.

[4] Gegen den Versuch, makkabäische Anklänge zu entdecken, vgl. Cornill (s. o. S. 2 [4]) [7] 243 und u. S. 305 [5].

[5] 2, 9 [c]; 4, 17; 5, 7 u. a. St. sollen nicht in den Mund des Jeremias passen (vgl. Cornill [s. o. S. 2 [4]] [7] 242).

[6] Vgl. Löhr (s. o. S. 303 [2]) 7 ff.; Cornill (s. o. S. 2 [4]) [7] 241.

[7] Vgl. M. Löhr, Der Sprachgebrauch des Buches der Klgl (ZatW 14, 31—50).

[8] Vgl. dazu Cornely (s. o. S. 3 [2]) 2, 2 [2], 409. Budde (s. o. S. 302) 75 behauptet das für Thr 2, Cornill (s. o. S. 2 [4]) [7] 242 für Thr 2 und 4.

umfang begnügen. Ausgeschlossen scheint es, daß der gleiche Dichter in Thr 1 eine andere Buchstabenfolge als sonst verwendet hätte[1]. Die Behauptung, daß die Lieder im Aufbau eine Einheit darstellen[2], läßt sich keineswegs erweisen.

470. So wird man schwerlich alle Klagelieder einem Verfasser, dem Jeremias, zuschreiben können, wie es die alte Tradition festhielt[3]. Wenn auch inhaltlich alle Lieder in seine Zeit und für ihn passen würden, so stammen am ehesten Thr 2—4 von ihm; besonders Thr 3 paßt vorzüglich zu den Erlebnissen des Propheten[4]. Aber auch die übrigen Lieder sind aus seiner Zeit; jedenfalls ist keines nach 516 (Wiederherstellung des Tempels) verfaßt[5].

4. Baruch[6].

§ 140. Name. Literatur.

471. Βαρούχ (von בָּרוּךְ «der Gesegnete»), Prophetia Baruch (Bar).

472. Fritzsche (s. o. S. 186). Knabenbauer (s. o. S. 302). W. Rothstein, Das Buch Baruch (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 213—225). Schneedorfer (s. o. S. 294). Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 460—467. O. C. Whitehouse, The book of Baruch or 1 Baruch[7] (Charles [s. o. S. 12] 1, 569—595). Zöckler (KK A 9 [s. o. S. 11], 239—249).

§ 141. Leben, Wirken und Schriften des Propheten Baruch.

473. Baruch, Sohn des Nerijja, Sohnes des Maḥseja (Jer 32, 12), Bruder des Seraja, eines Hofbeamten des Ṣidḳijja (Jer 51, 59),

[1] Siehe o. S. 302[6] 218[4].

[2] H. Ewald (Die Dichter des Alten Bundes 1, 2: Die Psalmen und die Klagelieder erklärt[3], Gött. 1866, 323 ff.) u. a. nehmen einen Fortschritt in der geschichtlichen Lage oder eine Gedankenentwicklung an; Zenner (s. o. S. 302) sieht in den fünf Liedern eine kunstvoll aufgebaute Totenklage auf Jerusalem. Vgl. H. Wiesmann S. J., Der planmäßige Aufbau der Klgl des Jeremias (BC 7, 146—161).

[3] Vgl. Gigot (s. o. S. 9) 2, 297 ff.; Touzard (s. o. S. 292[2]) 13, 326 ff.

[4] Löhr (s. o. S. 303[2]) läßt Thr 3 Jeremias bloß in den Mund gelegt sein.

[5] Anders S. A. Fries, Parallele zwischen Klgl 4 und 5 und der Makkabäerzeit (ZatW 13, 110—124); dagegen M. Löhr, Sind Thr 4 und 5 makkabäisch? Eine Prüfung der von S. A. Fries zu Upsala aufgestellten Behauptung (ZatW 14, 51—59).

[6] 𝔊 ordnet in der Regel: Jer, Bar, Thr, Ep. Ier.; 𝔙: Jer, Thr, Bar (mit Ep. Ier.).

[7] So genannt im Unterschied von 2 Bar (= syrische Apokalypse des Baruch) und 3 Bar (= griech. Apokalypse des Baruch); vgl. u. § 197, Nr. 676.

war lange Zeit der treue Gefährte des Jeremias, schrieb die ersten Weissagungen des Propheten nieder (Jer 36[1]), kaufte, als Jeremias im Gefängnis schmachtete, an seiner Statt einen Acker in Anatot zu prophetischen Zwecken (Jer 32) und wurde nach dem Falle Jerusalems und der Ermordung des babylonischen Statthalters Gedalja mit Jeremias nach Ägypten verschleppt (Jer 43).

474. Nunmehr gehen die Überlieferungen auseinander. Nach Hieronymus (Comm. in Is. XXX 6, 7 [M[1] 24, 353]) starben beide zusammen in Ägypten; nach Josephus (Ant. 10, 9, 7) nahm Nebukadneṣṣar beide, als er Ägypten eroberte (583), mit sich nach Babylonien; nach einer dritten Überlieferung zog Baruch nach dem Tode des Jeremias in Ägypten allein nach Babylonien und starb dort 12 Jahre nach dem Falle Jerusalems (574)[2]. Unser Buch setzt voraus, daß Baruch noch nach Babylonien gekommen ist. Hiergegen ist ein beachtenswerter Einwand nicht zu erheben.

475. Von seiner Mitarbeit am ersten Teil des Jeremiasbuches berichtet Jer 36; aber auch am zweiten Teil glaubt man seine schriftstellerische Tätigkeit zu spüren. Im kirchlichen Kanon trägt ein eigenes Büchlein seinen Namen[3].

§ 142. Inhalt und Zusammensetzung des Buches Baruch.

476. Im 5. Jahre nach der Eroberung Jerusalems in Babel schrieb Baruch «dieses Buch» (1, 1—2), las es den Exulanten vor, und diese sandten Geld, um für Nabuchodonosor und seinen Sohn Baltasar Opfer darzubringen und um für die Exulanten zu beten; dieses Buch sollten sie im Tempel lesen (1, 3—14). «Und ihr sollt sagen». Und nun folgt ein Bußgebet der Exulanten, worin sie ihre Sünden bekennen und die Strafe dafür in ihrem gegenwärtigen Zustand der Gefangenschaft sehen; sie bitten um Verzeihung (1, 15—3, 8). Israel ist in der Gefangen-

---

[1] סֹפֵר Jer 36, 26 bedeutet hier nicht «Schriftgelehrter», sondern «Schreiber».

[2] Daß Baruch Lehrer des Ezra (458 ff.) gewesen sei, ist nach der gewöhnlich festgehaltenen Chronologie der Bücher Ezr-Neh unmöglich. Der Midraš r. zu Ct 5, 5 behauptet das, um die Lücke in der Traditionsreihe von den Propheten zu den סֹפְרִים zu schließen (vgl. HDB 1, 249[a]).

[3] Unter seinem Namen begegnen auch zwei apokryphe Apokalypsen (s. u. § 197, Nr. 676). — Nach der syrischen Apokalypse (77, 12 17 19) schrieb Baruch zwei Briefe, einen an die neuneinhalb Stämme in der assyrischen Gefangenschaft (= Kap. 78—86; veröffentlicht bei *G. Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch[2], Frb. i. Br. 1902, 86—91), und einen andern an die zweieinhalb Stämme des Südreiches (letzteren sieht Charles [s. o. S. 12] 2, 476, § 8 in Bar 1, 1—3 + 3, 9—4, 29).

schaft, weil es die Quelle der Weisheit verlassen hat (3, 9 ff.), und damit beginnt ein Loblied auf die Weisheit (3, 9—4, 4). Sion beklagt seine gefangenen Kinder und mahnt sie zur Umkehr (4, 5—29). Der Prophet tröstet das verwaiste Jerusalem und verheißt ihm Rückkehr der gefangenen Kinder (4, 30—5, 9)[1].

477. Unter den drei Bestandteilen befindet sich einer, welcher das dem Baruch zugeschriebene Buch bildet (vgl. 1, 1 f.). Zunächst kommt hierfür 1, 15—3, 8 in Betracht, weil sich der Abschnitt unmittelbar an den geschichtlichen Bericht über dieses Buch anschließt und 2, 22—24 am ehesten die Mahnung der Einleitung, dem babylonischen König zu dienen, stützen kann.

Der Abschnitt 3, 9—4, 4 verrät im Inhalt keine Beziehung zu dem, was als Zweck des erwähnten Buches aus 1, 1—14 erschlossen werden kann[2]. Der dritte Teil eignet sich vortrefflich für die in Jerusalem Zurückgebliebenen, unterscheidet sich aber durch die dichterische Form vom prosaischen ersten Teil. Auch der zweite Teil, Lob der Weisheit, ist poetisch angelegt. Infolge der Selbständigkeit der drei Teile dem Inhalte nach ist es nicht ausgeschlossen, daß sie je eine selbständige Entwicklung genommen haben. Jedenfalls scheint das Lied auf die Weisheit nachträglich zwischen den ersten und dritten Teil, die inhaltlich verwandt sind, eingeschoben worden zu sein.

§ 143. Die Ursprache von Bar.

478. Da die drei Bestandteile nicht aus einer Hand stammen müssen, so kann auch ihre Ursprache verschieden sein. Die einen Exegeten nehmen eine hebräische Ursprache für das ganze Buch[3], oder für 1, 1—4, 4[4], oder wenigstens für den ersten Teil 1, 1—3, 8[5] an; andere halten Griechisch für die Sprache, in der das ganze Buch geschrieben wurde[6]. Die geschichtlichen Nachrichten scheinen zu Gunsten der letzteren Ansicht zu sprechen[7].

---

[1] Bar 6 der 𝔅 enthält die Ep. Ier. (s. u. S. 310).

[2] Whitehouse (s. o. S. 305) 571 betrachtet 3, 9 ff. als Buch des Baruch und 1, 15—3, 8 als späteren Einschub; ebenso Steuernagel (s. o. S. 10) 791. Rothstein (s. o. S. 305) 213 läßt die Frage unentschieden.

[3] So R. R. Harwell, The principal versions of Baruch, Diss. der Yale Univ. (New Hawen) 1915; J. J. Kneucker, Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik, Übersetzung und Erklärung, Lp. 1879; Rothstein (s. o. S. 305) 215.

[4] So Fritzsche (s. o. S. 186); Whitehouse (s. o. S. 305).

[5] So Cornill (s. o. S. 2[4]) [3-4]273; Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 461 f. und die meisten Neueren.

[6] So T. Nöldeke (Atl Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Lp. 1868) und ältere Exegeten.

[7] Hieronymus, Praef. in Ier.: «. . . apud Hebraeos nec legitur nec habetur»; Epiphanius, De mens. et pond. § 5 (M[g] 43, 245): οὐ κεῖνται αἱ ἐπιστολαὶ

Doch läßt die griechische Sprachgestalt an zahlreichen Stellen des ersten [1] und zweiten Teiles [2], an einer Stelle auch im dritten Teil [3] die semitische Vorlage erkennen. Infolgedessen darf Hebräisch als die Ursprache des ganzen Buches Bar betrachtet werden [4].

§ 144. Entstehungszeit und Verfasser des Bar.

479. Die gleiche Ursprache der drei Teile schließt eine Verschiedenheit der Verfasser nicht aus. Wenn man in 1, 1—3, 8 ein Griechisch finden zu müssen glaubt, das von dem in 3, 9—5, 9 abweicht, so sind deshalb noch nicht zwei verschiedene Übersetzer anzunehmen [5]; noch

---

παρ' Ἑβραίοις. — Die gegenteiligen Angaben, auf die man sich berufen wollte (vgl. Schürer [s. o. S. 163³] 3⁴, 464), sind nicht so sicher. So bedeutet in der 𝔊ʰ (vgl. 1, 17; 2, 3) der Verweis auf das «Hebräische» nicht ein hebräisches Original von Bar (so noch Whitehouse [s. o. S. 305] 572), sondern die Stelle Dt 28, 53 nach dem Hebräischen (vgl. E. Nestle, Septuagintastudien 4 [Wissensch. Beilage z. Programm Maulbronn], Stuttgart 1903, 12). Dagegen könnte man aus der Art, wie Origenes seine kritischen Zeichen verwendet, schließen wollen, daß er einen hebräischen Text des Bar gekannt habe (vgl. Nestle a. a. O. und u. § 219, Nr. 757 Anm.).

[1] ἁμαρτία = Sündopfer (הַטָּאת) 1, 10; ὧν ἡμάρτομεν = die wir gesündigt haben (אֲשֶׁר חָטָאנוּ) 1, 17; ὡς ἡμέρα αὕτη = כַּיּוֹם הַזֶּה 1, 20; 2, 6 11 26; ἐργάζεσθαι = dienen (עָבַד) 1, 22; 2, 21 22 24; οὗ ... ἐκεῖ = שָׁם ... אֲשֶׁר 2, 4 13; 3, 8; ἔλεος = Bittgebet (תְּחִנָּה) 2, 19; μαναά (al. μαννά) = מִנְחָה 1, 10; ἀποστολή = דֶּבֶר (vgl. Jer 32 [𝔊 39], 36) 2, 25; τεθνηκότων = מֵתֵי (statt מְתֵי = Männer) 3, 4.

[2] 3, 9—4, 4 ist ebenfalls voll von Hebraismen; es ist Übersetzungsgriechisch, wenn es sich auch von 1, 1—3, 8 unterscheidet. Cornill (s. o. S. 2⁴) ³⁻⁴273, Schürer (s. o. S. 163³) 3⁴, 461 u. a. halten 3, 9—5, 9 für ursprüngliches Griechisch.

[3] μετὰ δόξης ὡς θρόνον βασιλείας = «mit einem Glanze wie der des Königsthrones» (5, 6). 𝔊ᴬ läßt ὡς aus, weil die Ausdrucksweise eine ungriechische Wendung darstellt. — Nach andern könnte δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες ζητῆσαι αὐτὸν = «kehret zurück und suchet ihn zehnmal mehr» (4, 28) nicht einer hebräischen Vorlage entstammen (vgl. Whitehouse [s. o. S. 305] 572). Jedoch A. Condamin S. J. (Un poème du livre de Baruch [IV, 5—V, 9] [Etrel 108, 55—63]) und Charles (bei Whitehouse [s. o. S. 305] 573 f.) nehmen auch für den dritten Teil eine hebräische Ursprache an.

[4] 𝔊 und drei altlateinische Texte von Bar (aus Cod. Legionensis, 𝔙 und Sabatier) veröffentlichte Hoberg (s. o. S. 306³; vgl. auch A. M. Amelli O. S. B., De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi, Monte Casino 1902; F. Stabile, Il «Liber Baruch» del «Codex Cavensis» inedito secondo una versione antichissima antegerolomitana (Rivista di Filol. 39 [1911], 361—384).

[5] H. S. J. Thackeray (The Greek translators of Jeremiah [JthSt 4, 245—266]; The Greek translators of Ezekiel [ebd. 398—411]; The Greek translators

weniger ist damit bewiesen, daß die drei Teile noch in der Zeit der 𝔊-Übersetzung getrennt bestanden haben. Immerhin unterstützt der Inhalt die Ansicht, daß unser Buch aus drei selbständig gedachten und durchgeführten Stücken entstanden ist[1].

480. Die hebräische Sprache des ganzen Buches macht aber auch die Überlieferung, daß Baruch, der Zeitgenosse und Mitarbeiter des Jeremias, der Verfasser sei, durchaus möglich. Was wir vom Leben des Baruch sicher wissen (s. o. S. 306), schließt nicht aus, daß er von Ägypten noch nach Babylonien gekommen ist und dort unser Buch geschrieben und dem in gelinder Gefangenschaft gehaltenen Jehojakin (𝔊 𝔙 Jechonias) vorgelesen hat.

Sollte freilich die Angabe, daß Baltasar (d. i. doch wohl der Belšaṣṣar [𝔊 Baltasar, 𝔙 Baltassar] von Dn 5) der Sohn des Nabuchodonosor sei (1, 12), das Ergebnis einer zusammengezogenen Geschichte sein[2], dann könnte schwerlich der gleichzeitige Baruch als Schreiber dieser Stelle gelten. Allein ob die Lösung des Belšaṣṣar-Rätsels auf diesem Wege zu suchen ist, bleibt noch eine offene Frage. Wäre Bar 1, 15—18 von Dn 9, 7—10, Bar 1, 16 von Neh 9, 32, Bar 2, 11 von Neh 9, 10 sicher abhängig[3], so müßte Bar erst nach 300 v. Chr. geschrieben sein. Aber auch hier ist die Frage der Abhängigkeit keineswegs sicher zu lösen[4].

Abgesehen von dem doch wohl eingeschobenen Weisheitslied ist also eine Entstehung in der Zeit des Baruch (6. Jahrh. v. Chr.)

---

of the prophetical books [ebd. 578—585]) hält den Übersetzer des zweiten Teiles von Jer und des ersten Teiles von Bar für gleich.

[1] So z. B. Rothstein (s. o. S. 305) 214 f.

[2] Zwischen Nabuchodonosor und dem aus der Geschichte bekannten Belšaṣṣar schieben sich Amilmarduk und Nabunaid ein. Manche halten den Baltasar des Bar für eine von dem Baltassar von Dn 5 verschiedene Persönlichkeit.

[3] So u. a. Whitehouse (s. o. S. 305) 574. Umgekehrt Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 424. — Noch unsicherer ist eine Abhängigkeit von den Psalmen Salomos (1. Jahrh. v. Chr.); so u. a. Marshall in HDB 1, 253. — Daß mit den Zeitangaben und Personennamen aus den Jahren des Nabuchodonosor Ereignisse aus der Makkabäerzeit (so Fritzsche [s. o. S. 186]), oder um 63 v. Chr. (so Whitehouse [s. o. S. 305]; Steuernagel [s. o. S. 10] 790), oder sogar der Untergang des jüdischen Volkes unter Vespasian und Titus dargestellt seien, ist trotz des späten ersten Zitates des Buches (Athenagoras [2. Jahrh. n. Chr.], Legatio pro christ. c. 9 [Mg 6, 905 f.]: 3, 35 [𝔙 36]) in sich unwahrscheinlich.

[4] Vgl. dazu *W. Stoderl, Zur Echtheitsfrage von Bar 1—3, 8, Mstr. i. W. 1922.

durchaus vertretbar. Auf keinen Fall darf man mit dem Ansatz weit über 300 v. Chr. herabgehen, auch wenn man die Abhängigkeit von Dn und Neh für gegeben hält[1].

5. Der Brief des Jeremias.

§ 145. Name. Literatur.

481. Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου (= 𝔅 Bar 6)[2].

482. Die katholischen Erklärungen behandeln das Büchlein als Bar 6. — C. J. Ball, Epistle of Jeremy (Charles [s. o. S. 12] 1, 596—611). W. Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (25. Beih. z. ZatW), Gießen 1913. W. Rothstein, Der Brief Jeremias (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 226 bis 229). O. Zöckler, Der Brief des Jeremia (KK A 9 [s. o. S. 11], 250—254).

§ 146. Inhalt, Ursprache und Entstehungszeit der Ep. Ier.

483. In einem Brief warnt Jeremias die Juden, welche in die babylonische Gefangenschaft abgeführt werden sollten[3], um sie vom dortigen Götzendienst abzuhalten ([Bar 6], 1—72)[4]. Im Gedankengang berührt sich der Brief mit Jer 10, 1—16 und 44, 8—19.

484. Als Ursprache wurde von den kritischen Exegeten bisher fast allgemein das Griechische angesehen, in dem uns der Brief erhalten ist. Allein V. 71 scheint in «τῆς πορφύρας καὶ τῆς μαρμάρου» ein ungleiches Begriffspaar zu enthalten; dieses wird sofort gleichheitlich, wenn man die hebräische Vorlage שֵׁשׁ annimmt, die nicht bloß «μάρμαρος», sondern auch «βύσσος» übertragen werden kann. Infolgedessen liegt es auch ohne weitere Anzeichen[5] nahe, hebräische Ursprache anzunehmen.

---

[1] 3, 38 scheint eine christliche Glosse zu sein.

[2] In der 𝔅 bildet die Ep. Ier. das 6. Kapitel von Bar. Auch in einigen griechischen Hss folgt das Büchlein ohne Zwischenraum auf Bar (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 274). Zur Reihenfolge s. o. S. 305[6].

[3] Πρὸς τοὺς ἀχθησομένους εἰς Βαβυλῶνα ([Bar 6], 1). Nach 𝔖[p] und einigen 𝔖-Hss wären die Adressaten bereits in Babel (vgl. HDB 2, 578[b]). Jer 29, 1 ff. ist von einem solchen Brief die Rede; er ist an die Juden gerichtet, welche 597 fortgeführt wurden.

[4] Nach V. 2 (𝔅 Bar 6, 2) soll das Exil «sieben Generationen» dauern.

[5] Ball (s. o.) 597 f. führt noch mehr Hebraismen an, die aber weniger sicher sind. — Das 𝔗 zu Jer 10, 11 bezieht E. Nestle (Marginalien [s. o. S. 173[3]] 42 f.) mit Unrecht auf unsern Brief und schließt daraus, daß das Büchlein bei den Juden bekannt gewesen sei (vgl. Rothstein [s. o.] 1, 226[a]).

485. Während bei griechischer Ursprache 300—100 v. Chr. als Abfassungszeit in Frage käme[1], kann bei hebräischer Abfassung in bedeutend frühere Zeit, auch auf die Tage des Jeremias als Entstehungszeit zurückgegangen und Jeremias selbst entsprechend der Überlieferung als tatsächlicher Verfasser anerkannt werden.

Dadurch wird verständich, daß der Verfasser sich als genauer Kenner des babylonischen Götzendienstes erweist[2]. 2 Makk 2, 1—3 kennt den Brief bereits und zitiert ihn[3].

6. Ezechiel.

§ 147. Name. Literatur.

486. יְחֶזְקֵאל[4], Ἰεζεκιήλ (= יְחֶזְקִיאֵל; Ἐζεκιήλ 1 Chr 24, 16), Prophetia Ezechielis (Hesekiel in alter Zeit, bei Luther und vielen protestantischen Exegeten) (Ez).

487. A. Bertholet, Das Buch Hesekiel erklärt (KHK 12), Frb. i. Br. 1897. C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel hrsg., Lp. 1886. P. Heinisch, Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt (HSAT 8, 1), Bonn 1923. J. Herrmann, Ezechiel übersetzt und erklärt (KAT 11), Lp. 1924. G. Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt, Lp. 1905. C. F. Keil, Biblischer Commentar über den Propheten Ezechiel (BC 3, 3), Lp. 1868, [2]1882. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in Ezechielem (CSs), P. 1890, Neudruck 1907. R. Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt (GHK 3, 3, 1), Gött. 1900. W. F. Lofthouse, Ezekiel. Introduction, Revised Version with notes and index (CB), Ld. 1907. C. v. Orelli, Das Buch Ezechiel ausgelegt (KK A 5, 1), Nördlingen 1888, [2]München 1896. P. Schmalzl, Das Buch Ezechiel erklärt (KwC 3, 3, 1), Wien 1901.

§ 148. Leben und Wirken des Propheten Ezechiel[5].

488. In das fünfte Jahr der Gefangenschaft des Jehojakin (597), also ins Jahr 592, fällt die älteste datierte Weissagung. Deshalb mag Ezechiel,

---

[1] Hieronymus (Comm. in Ier., Prol. [M[1] 24, 706]) nennt das Büchlein ψευδεπίγραφον.

[2] Naumann (s. o. S. 310) 31 meint sogar, daß diese Kenntnis aus Autopsie stamme; vgl. auch Rb N. S. 16, 288. Naumann verlegt den Brief in die Zeit Alexanders d. Gr., dessen Bemühungen um Wiederbelebung des babylonischen Götzendienstes Kenntnisse dieser Art erklären sollen.

[3] Andere, wie Naumann (s. o. S. 310) 52 f., halten das für unsicher oder beziehen die Stelle, wie Strack (s. o. S. 3[2]) [6]173, auf Jer 10, 1—16.

[4] 3, 8 f. enthält ein Wortspiel mit dem Namen des Propheten.

[5] J. Lajčiack, Ezéchiel, sa personne et son enseignement, P. 1906.

der Sohn des Buzi, priesterlichem Geschlechte entstammend (1, 3), um 622 v. Chr. geboren sein[1]. Er befand sich unter den Vornehmen, die mit dem König Jehojakin 597 in die babylonische Gefangenschaft wanderten (vgl. «unsere Gefangenschaft» 33, 21; 40, 1)[2]. Dort wirkte er in der jüdischen Kolonie von Tell-Abib am Flusse Kebar (= bab. nâru Kabaru) (3, 15), wo er sich eines großen Ansehens erfreute (vgl. 8, 1). Nach der an letzter Stelle des Buches stehenden Weissagung dauerte seine Tätigkeit bis 572 (das 25. Jahr «unserer Gefangenschaft» 40, 1). 29, 17 ist das 27. Jahr wohl von dem gleichen Ausgangspunkt zu berechnen, die Weissagung also ins Jahr 570 zu verlegen. Ja 1, 1 scheint noch von einer Weissagung herzurühren, die ins 30. Jahr der gleichen Gefangenschaft fiel, so daß Ezechiel volle 25 Jahre (592—567) seinem Prophetenamte oblag[3].

§ 149. Inhalt und Eigenart der Weissagungen Ezechiels.

489. Während Jeremias den Fall Jerusalems selbst miterlebte, verfolgt Ezechiel von fern mit seinem Prophetenwort[4] das Schicksal der heiligen Stadt. Er kündigt seinen Volksgenossen im Exil[5] den Fall Jerusalems an und schildert den Untergang auf Grund prophetischer Fernsicht (Kap. 1—24). Den umwohnenden Heidenvölkern, welche sich schadenfroh über Israels und Judas Fall lustigmachen könnten, weissagt er göttliche Heimsuchungen (Kap. 25—32). Der Schlußteil (Kap. 33—48) enthält Gesichte über die Neugestaltung der jüdischen Gemeinde, unter denen

---

[1] Das «dreißigste Jahr» (1, 1) kann kaum von seinem Lebensalter verstanden werden. Auch wer andere Ausgangspunkte, wie letztes Jobeljahr, achtzehntes Jahr des Josias oder Begründung der neubabylonischen Dynastie, zu dieser unbenannten Jahreszahl ergänzt, trifft schwerlich das Richtige. Das Datum 1, 1 wird sich auf den sonstigen, manchmal angegebenen, manchmal zu ergänzenden Ausgangspunkt der ezechielischen Datierungen nach der «Gefangenschaft des Jehojakin» beziehen und das hierher verschlagene Datum der letzten, nicht mehr erhaltenen Weissagung Ezechiels sein (so Rutgers, Merx; dagegen Kuenen [s. o. S. 10] 2, 257).

[2] Josephus (Ant. 10, 6, 3) gibt an, daß er damals noch ein Knabe (παῖς) war. Das kann wohl nicht zutreffen.

[3] Die Legende berichtet über seinen Martertod (vgl. Athanasius, Or. de incarn. Verbi 37 [Mg 25, 160]) durch Steinigung (vgl. Ps.-Chrysostomus, Op. imperf. in Matth. hom. 16 [Mg 56, 895]).

[4] Kuenen (s. o. S. 10) 2, 295 nimmt an, daß die allermeisten Prophetien Ezechiels niemals ausgesprochen worden sind; sie seien bloß schriftstellerische Aufsätze.

[5] Einige Weissagungen scheinen sich unmittelbar an die palästinischen Juden zu wenden.

besonders die große Vision über ihr Heiligtum und dessen Einrichtungen hervorragt (Kap. 40—48)[1].

490. Im einzelnen leitet die Vision des Gotteswagens im 5. Jahre der Gefangenschaft (1, 2—28)[2] die Berufung des Propheten ein (2, 1 bis 7). Dem gleichen Zwecke dient die Buchrolle, die Jahwe ihm zu essen gibt (2, 8—3, 9). Der Prophet tritt an seine Aufgabe heran (3, 10—15). Jahwe legt ihm eine schwere Verantwortung auf (3, 16—21).

491. Weissagungen bis zur Zerstörung Jerusalems (3, 22 bis 24, 27): Durch verschiedene symbolische Handlungen, wie Einschließen in ein Haus und Verstummen, Zeichnung der Stadt Jerusalem, bewegungsloses Liegen u. ä., muß er Jerusalems Schicksal vorherverkünden (3, 22—5, 17); das gleiche in Wortweissagung (6, 1—7, 27). Im 6. Jahre wird der Prophet nach Jerusalem entrückt und schaut die Vorgänge im Tempel und vernimmt das Schicksal der Stadt (8, 1—9, 11). Die Herrlichkeit Jahwes, die er dabei im Tempel erschaut, wird ähnlich geschildert wie Kap. 1 (10, 1—22)[3]. Eine Drohweissagung wird durch eine tröstliche Verheißung gemildert (11, 1—21). Die Herrlichkeit des Herrn verläßt den Tempel, und der Prophet verkündigt alles in der Vision Erfahrene den Exulanten (11, 22—25). Der Prophet muß die Verbannung der Juden sinnbildlich darstellen (12, 1—20). Bald wird sich die Drohung Jahwes erfüllen (12, 21—28). Weissagung gegen die falschen Propheten (13, 1—16), gegen die falschen Prophetinnen (13, 17 bis 23). Warnung vor Götzendienst (14, 1—11). Die Strafe ist durch keine noch so gewichtigen Fürsprecher aufzuhalten (14, 12—23). Zerstörung Jerusalems wird angekündigt (15, 1—8). Jahwes Fürsorge für sein Volk in der Vergangenheit, dessen wiederholter Abfall und Undank und seine Strafe (16, 1—63). Weissagung über Verbannung nach Babel

---

[1] * B. Neteler, Die Gliederung des Buches Ezechiels als Grundlage der Erklärung desselben, Mstr. i. W. 1870 (Grundidee: «Entwicklung der Braut des Hl»).

[2] Vgl. * L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde, Mstr. i. W. 1917; O. Procksch, Die Berufungsvision Hesekiels (34. Beih. z. ZatW, Gießen 1920, 141—149); P. van Luijk, De visionen van Ezechiel I en X (Studiën op godesdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied 35. Jahrg. [1902], 59. Teil, 443—478). — Diese Gotteserscheinung spielte in der späteren jüdischen Überlieferung als Merkaba (מֶרְכָּבָה; vgl. 1 Chr 28, 18) eine große Rolle; vgl. E. Bischoff, Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft[2], Lp. 1917, 35 ff. Die Vorschrift, welche schon Hieronymus erwähnt: «Primordia et finem habet [Ezechiel] obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur» (Ep. ad Paulinum), scheint damit zusammenzuhängen.

[3] Diese wiederholte Schilderung der Herrlichkeit Jahwes ist wohl durch die Textüberlieferung verdoppelt worden.

mit Rettung eines Restes unter dem Bilde eines Adlers (17, 1—24). Nur Bekehrung vermag zu retten (18, 1—32)[1]. Klagelied über die Fürsten Israels (19, 1—14). Weissagung aus dem 7. Jahre: Oftmalige Schonung des abtrünnigen Volkes, Strafe und Begnadigung (20, 1—44). Einzelne kleinere Weissagungen (21, 1—12; 21, 13—22; 21, 23—37; 22, 1—16; 22, 17—22; 22, 23—31). Weissagung gegen Israel und Juda unter dem Bilde zweier Schwestern (23, 1—49). Weissagung aus dem 9. Jahre: Mitteilung des Tages, an dem Jerusalem fiel (24, 1 f.); prophetische Handlung (24, 3—14); der Prophet versinnbildet in dem Verlust seines Weibes Judas Geschick (24, 15—27).

492. Weissagungen gegen die fremden Völker (25, 1—32, 32): Weissagung gegen Ammon (25, 1—7), Moab (25, 8—11), Edom (25, 12 bis 14), die Philister (25, 15—17), Tyrus (26, 1—28, 19)[2], Sidon (28, 20—26). Weissagung vom 10. Jahre gegen Ägypten (29, 1—16). Weissagung vom 27. Jahre: Nebukadneṣṣar erhält Ägypten (29, 17—21). Weissagung gegen Ägypten (30, 1—19). Weissagung vom 11. Jahre: gegen den Pharao (30, 20—31). Weissagung vom 12. Jahre (vom 1. des 12. Monats): gegen den Pharao (32, 1—16). Weissagung vom 12. Jahre (vom 15. des 12. Monats): gegen Ägypten (32, 17—32)[3].

493. Weissagungen nach der Zerstörung Jerusalems, hauptsächlich über die Wiederherstellung von Volk und Kult (33, 1—39, 29): Weissagung über die Verantwortung des Propheten bei seiner Sendung (33, 1—9). Göttliche Strafregel (33, 10—20). Weissagung vom 12. Jahre (vom 5. des 10. Monats): Bevor die Nachricht kam, daß Jerusalem gefallen sei, wird der Mund des stummen Propheten (vgl. 3, 27) geöffnet: Die Juden werden heimgesucht und gefangen fortgeführt (33, 21—29); Erfolglosigkeit der Weissagungen Ezechiels (33, 30—33). Weissagung gegen die «Hirten» Israels (34, 1—10); Jahwe selbst wird die zerstreute Herde sammeln und auf gesegnete Weide führen (34, 11—31). Weissagung gegen Seʿir (35, 1—15), gegen die übrigen Feinde des Volkes und zu Gunsten der Wiederherstellung Israels (36, 1—15). Weissagung über die Wiederherstellung Israels um Jahwes Ehre willen (36, 16—37). Jahwe zeigt dem Propheten ein Gesicht, wie die Gebeine der Toten wieder belebt werden, damit er die Wiederherstellung Israels weissage (37, 1—14). Durch Vereinigung zweier Hölzer soll der Prophet die Wiederherstellung Israels und Judas ankündigen (37, 15—28). Weissagung gegen Gog, welches am Ende der Tage gegen Israel heranzieht (38, 1—39, 29)[4].

---

[1] Darüber, daß der Kultus mit seiner Veräußerlichung bei Ezechiel die Ethik keineswegs überwuchert hat, vgl. P. Herzog O. F. M., Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel (AtAbh 9, 2/3), Mstr. i. W. 1923.

[2] * P. Cheminant, Les prophéties d'Ezéchiel contre Tyr (26—28), P. 1912.

[3] * J. Plessis, Les prophéties d'Ezéchiel contre l'Egypte (29—32), P. 1912.

[4] J. Boehmer, Wer ist Gog von Magog? (ZwTh 40, 321—355).

494. Die Vision über den Tempel und seine Einrichtungen (40, 1—48, 35)[1]: Im 25. Jahre «unserer Gefangenschaft» wird Ezechiel im Geiste nach Palästina und Jerusalem entrückt (40, 1—4) und sieht, welche Zustände künftig in Tempel, Stadt, Volk und Land herrschen (40, 5—48, 35). Torbau nach Osten (40, 5—16), äußerer Vorhof (40, 17 bis 27), innerer Vorhof (40, 28—49), das Tempelgebäude selbst (41, 1 bis 26), die Kammern im äußeren Vorhof und anderes (42, 1—20). Die Herrlichkeit Jahwes zieht in den Tempel ein (43, 1—4). Auftrag durch den Propheten, das Haus des Herrn so zu bauen (43, 5—12). Maße des Altares (43, 13—17) und Vorschriften für seine Weihe (43, 18 bis 37). Vorschriften über das Osttor (44, 1—3). Ordnung des Dienstes am Tempel (44, 4—31). Verteilung des Landes (45, 1—8). Vorschriften über Maß und Gewicht (45, 9—12). Abgaben und Opfer an Festen und sonstigen Tagen (45, 13—46, 15). Anordnung über das Besitztum des Fürsten (46, 16—18). Ort für das Verzehren der Opferanteile der Priester (46, 19—24). Die Tempelquelle und ihr Wasserreichtum (47, 1 bis 12). Verteilung des Landes an die Stämme (47, 13—48, 29). Die Ausgänge der Stadt und ihr Name (48, 30—35)[2].

495. Ist bei Ezechiel nicht die ungesuchte Größe des Propheten Isaias zu finden, so ist doch auch seine Darstellung gewaltig[3], und an eindrucksvollen Bildern steht er keinem andern Propheten nach[4]. Die symbolisch-prophetischen Zustände[5] und

---

[1] Der Schlußteil hebt sich so stark vom übrigen Inhalt ab, daß man Anzeichen von Zweiteilung des Ezechielbuches findet (vgl. E. Nestle, ThLz 11, 219; Peters [s. o. S. 273] XXX). Damit mag auch die Angabe bei Josephus, Ant. 10, 5, 1 zusammenhängen, daß Ezechiel zwei Bücher geschrieben habe (vgl. dagegen C. Ap. 1, 8 [s. u. Nr. 605]).

[2] Zu Kap. 40—48 vgl. E. C. Baldwin, Ezekiel's holy state and Plato's «Republic» (BW 41, 365—373); G. Richter, Der ezechielische Tempel. Eine exegetische Studie über Ez 40 ff. (BFchrTh 16, 2), Gütersloh 1912; N. Schlögl O. Cist., Der ezechielische Tempel (WZKM 33, 109—124); H. Sulley, The temple of Ezekiel's prophecy, Ld. 1888, [3]1925 (in zionistischer Tendenz umgearbeitet).

[3] Hieronymus, Praef. in Ezechielem: «Sermo eius nec satis dissertus (vgl. Praef. in Is.) nec admodum rusticus (vgl. Praef. in Ier.) est, sed ex utroque medio temperatus.» Vgl. o. S. 284[1].

[4] Vgl. D. Buzy, Les symboles de l'AT, P. 1923, 157—264; Ders., Les symboles prophétiques d'Ezéchiel (Rb 29, 203—228 353—358; 30, 45—54 161—194). — Einzelne Abschnitte tragen das Gepräge apokalyptischer Darstellung zur Schau (vgl. L. Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik [AtAbh 9, 1], Mstr. i. W. 1923).

[5] Seit A. Klostermann (Ezechiel. Ein Beitrag zur besseren Würdigung seiner Person und seiner Schrift [StKr 1877, 391—439]) hat man immer wieder versucht, die eigenartigen Erscheinungen als krankhaft zu erklären. Vgl. dagegen Dieckhoff, Der Prophet Ezechiel (Zeitschr. f. Religionspsychologie 1 [1907/8], 193—206); Touzard (s. o. S. 292[2]) 14, 91 f.

Handlungen finden sich bei ihm außerordentlich häufig. Darin bloß lebendige Darstellungsformen zu finden, nicht wirkliche Vorgänge, wird der hochentwickelten Gebärdensprache des Orientalen nicht gerecht und nimmt den Maßstab für das Ungewöhnliche und solchen Tuns von dem Gebrauche unserer Zeit und unserer Länder[1].

§ 150. Entstehung des Buches Ezechiel.

496. Das Buch Ezechiel ist von einer Reihe meist aufeinanderfolgender Daten nach Jahren «unserer Gefangenschaft» durchzogen[2]. Doch ist streckenweise auch eine Zusammenordnung nach sachlichen Gesichtspunkten festzustellen. So stehen die Weissagungen gegen die fremden Völker beisammen. Infolgedessen kann man die undatierten Weissagungen nicht mit Sicherheit in die Zeit verlegen, die zwischen den nächsten Daten voraus und hernach liegt.

497. Die traditionelle Anschauung, daß die Weissagungen unseres Buches von Ezechiel stammen und von ihm selbst gesammelt wurden, ist auch noch in Geltung geblieben, als andere Bücher des AT schon lange einer literarkritischen Betrachtung unterzogen wurden[3]. Neuere Versuche, das Buch Ez als Endprodukt einer literarkritischen Entwicklung zu verstehen[4], haben

[1] E. König, Zur Deutung der symbolischen Handlungen des Propheten Ezechiel (NkZ 3, 650—659). — Über die Beziehung des Ezechiel zur Pentateuchquelle P vgl. o. S. 109[5].

[2] Außer der Reihe stehen die Daten von 29, 17 (weil gegen Ägypten gerichtet, in die übrigen Weissagungen gegen Ägypten eingeschoben), 33, 21 (schließt sich an die Weissagungen gegen fremde Völker an, die zusammengestellt werden sollten) und 1, 1 (leitet eine Weissagung ein, deren Inhalt mit einem Ausdruck bezeichnet ist, wie er auch für Kap. 1 paßt).

[3] Die altjüdische Überlieferung, daß «die Männer der großen Synagoge» das Buch Ezechiel geschrieben hätten (Talmud, b. Baba batra f. 15[a] [s. u. Nr. 606]), wird als Hinweis darauf verstanden, daß Ez überarbeitet worden sei (vgl. Steuernagel [s. o. S. 10] 579). Die Zuweisung an diese palästinische Körperschaft will aber wohl nur die Tatsache verbergen, daß ein kanonisches Buch außerhalb Palästinas entstand (so Raschi z. St.). — Spinoza sprach das Buch dem Propheten aus rationalistischen Gründen ab. Neuere jüdische Exegeten, welche Ez ins 5.—2. Jahrh. herabdrückten (L. Zunz, Bibelkritisches. II. Ezechiel [ZdmG 27, 676—681]; Geiger, Wetzstein, Seinecke [s. o. S. 85[1]] 2, 1—20, Vernes — vgl. König [s. o. S. 2[2]] 358 f.), standen wohl unter dem Banne des altjüdischen Mißtrauens gegen die kanonische Geltung unseres Propheten (s. u. § 187).

[4] Kraetzschmar (s. o. S. 311) nimmt zwei verschiedene Rezensionen an, die nicht von Ezechiel stammen. Manche Weissagungen scheinen tatsäch-

bis jetzt noch nicht zu einem allgemein anerkannten Ergebnis geführt[1]. Viel ausgedehnter als literarkritische Eingriffe scheinen Versuche, verschieden überlieferte Textformen ineinanderzuarbeiten, den schwierigen Zustand des Ezechieltextes verschuldet zu haben. Vielleicht ist dem auch zuzuschreiben, daß die chronologische und sachliche Anordnung der Weissagungen im jetzigen Zustand des Buches öfter durchbrochen wird[2].

§ 151. Der Text des Buches Ezechiel[3].

498. Der Text des Ez hat stark gelitten, weil er schwer verständlich schien und seine Angaben zum Teil nach dem wirklichen, nachezechielischen Tempel und dem mosaischen Gesetze geändert wurden[4]. Erst wenn die Folgen der Textwandlungen beseitigt sind, wird man versuchen können, festzustellen, ob literarische Bearbeitungen stattgefunden haben. Ebenso hängt die Erkenntnis der dichterischen Form von einer solchen Vorarbeit ab[5].

---

lich in doppelter Form vorhanden zu sein. J. Herrmann (Ezechielstudien [BWAT 2], Lp 1908) hält das Werk für fast ganz ezechielisch, wenn auch nicht für einheitlich; es sei aus verschiedenen kleineren Sammlungen entstanden. Hölscher (s. o. S. 280) 406 f. will an der völligen Integrität nicht mehr festhalten (vgl. seine Analyse ebd. 407—423). In seiner Schrift: Hesekiel. Der Dichter und das Buch (39. Beih. z. ZatW), Gießen 1924, erkennt er ezechielisches Gut nur in geringem Umfange an.

[1] Vgl. C. Kuhl, Die literarische Einheit des Buches Ezechiel, Diss. Tüb. 1917.

[2] Vgl. Steuernagel (s. o. S. 10) 596 f.

[3] Vgl. Cornill (s. o. S. 311); A. Merx, Der Wert der LXX für die Textkritik des AT am Ezechiel aufgezeigt (Jahrb. f. prot. Theol. 9 [1883], 65—77).

[4] Wegen seiner Unterschiede vom mosaischen Gesetz glaubten manche ihn vom jüdischen Kanon ausschließen zu sollen (s. u. § 187; Talmud, b. Menachot f. 45[a]). — Die Textbearbeitung bei Cornill (s. o. S. 311) ist viel zu willkürlich. Jahn (s. o. S. 311) hat sich zu ausschließlich nach 𝔊 gerichtet. — Zur Frage, ob mehrere Übersetzer an der 𝔊 von Ez gearbeitet haben, vgl. Thackeray (s. o. S. 308[5]).

[5] Über die dichterische Form von Ez vgl. Müller (s. o. S. 221[6]); Ders., Ezechielstudien (Biblische Studien 1), B. 1895, (Neudruck) Wien 1904; Schmalzl (s. o. S. 218[2]).

7. Daniel.

§ 152. Name. Literatur.

499. דָּנִיֵּאל, Δανιήλ, Prophetia Danielis (Dn).

500. E. Bayer O. F. M., Danielstudien (AtAbh 3, 5), Mstr. i. W. 1912. G. Behrmann, Das Buch Daniel übersetzt und erklärt (GHK 3, 3, 2), Gött. 1894. R. H. Charles, The book of Daniel (CB), Edinburgh 1913. J. Goettsberger, Das Buch Daniel übersetzt und erklärt (HSAT 8, 2), Bonn 1928. G. Jahn, Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt. Mit einem Anhang: Die Mesha'-Inschrift, aufs neue untersucht, Lp. 1904. C. F. Keil, Biblischer Commentar über den Propheten Daniel (BC 3, 5), Lp. 1869. Knabenbauer (s. o. S. 302). K. Marti, Das Buch Daniel erklärt (KHK 18), Tüb. 1901. J. Meinhold, Das Buch Daniel ausgelegt (KK A 8 [s. o. S. 133 unter Oettli], 255—339). J. A. Montgomery, A critical and exegetical commentary on the book of Daniel (JcC), Edinburgh 1927. P. Rießler, Das Buch Daniel erklärt (KwC 3, 3, 2), Wien 1902. *J. Zumbiehl, Das Buch Daniel und die Geschichte, Straßburg 1908 (Jahresber. d. bischöfl. Gymnas. in Zillisheim 1906/07).

Die sog. deuterokanonischen Zusätze sind in den protestantischen Kommentarwerken bei den Apokryphen untergebracht: W. H. Bennett, The Prayer of Azariah and the Song of the three Children (Charles [s. o. S. 12] 1, 625—637). T. W. Davies, Bel and the Dragon (Charles [s. o. S. 12] 1, 652 bis 664). Fritzsche (s. o. S. 186). D. M. Kay, Susanna (Charles [s. o. S. 12] 1, 638—651). W. Rothstein, Die Zusätze zu Dn (Kautzsch [s. o. S. 12] 1, 172—193). Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^4, 452—458. Zöckler (KK A 9 [s. o. S. 11], 214—221 (Die erzählenden Zusätze zu Dn: Susanna; Bel und Drache) 230—235 (Das Gebet des Asarjas und der Gesang der drei Männer [poetischer Zusatz zu Dn]).

§ 153. Leben und Wirken des Propheten Daniel.

501. Der Prophet Daniel stammte aus einer vornehmen Familie des Stammes Juda (1, 6)[1] und kam im 4. Jahre des Jehojaḳim (605 v. Chr.) in die babylonische Gefangenschaft (1, 1 ff.; vgl. Jer 25, 1; 46, 2). Dort wurde er mit andern Jünglingen ausgewählt, mit dem babylonischen Namen «Belṭešaṣṣar» benannt und für den Dienst am königlichen Hofe ausgebildet (1, 3 ff.). Er wirkte von Nebukadneṣṣar (604—562) bis zum 3. Jahre des Kyros (538—529)[2].

[1] Josephus, Ant. 10, 10, 1: ἐκ τοῦ Σεδεκίου (al. Σαχχίου) γένους. Auch nach Hieronymus, In Dan. 1, 3 (M^1 25, 518) war er königlichen Geblütes.

[2] Die Lösung der Frage, wer Darius der Meder war (s. u. S. 320[1]), könnte noch darüber hinausfuhren. — Die Überlieferung kennt ein Danielgrab in Susa.

§ 154. Inhalt des Buches[1] Daniel[2].

502. Dieses Prophetenbuch besteht aus zwei Teilen, die sich aus wunderbaren Geschehnissen an Daniel oder durch ihn (Kap. 1—6) und aus apokalyptischen Gesichten über die nähere und fernere Zukunft (Kap. 7—12) zusammensetzen. Ähnliches wie Kap. 1—6 berichten auch die letzten Kapitel (13 u. 14); sie sind aber in den formellen Aufbau von Dn nicht einbezogen[3].

503. Schon die Jugendgeschichte des Daniel verfolgt, wie die übrigen Episoden des ersten Teiles, die Absicht, die Erhabenheit und Macht des Gottes Jahwe vor den Heiden und gegenüber ihren Göttern ins Licht zu setzen. Daniel und seine Gefährten, welche Jahwes Gesetz treu beobachten, überragen an Weisheit, die ihnen Jahwe verliehen, ihre Altersgenossen (1, 1—21). Den Traum des Nebukadneṣṣar von der Bildsäule, die aus verschiedenem Material bestand und von einem Felsen zerschmettert wurde, deutet Daniel auf die vier Weltreiche, welche im messianischen Reiche aufgehen (2, 1—49)[4]. Die drei Gefährten des Daniel verweigern die Anbetung der Bildsäule des Königs und werden in den Feuerofen geworfen (3, 1—23). *Gebet des Azarias*[5] (Θ𝔊𝔙 3, 24—45, > 𝔐). *Die Jünglinge werden vom Feuer verschont* (Θ𝔊𝔙 3, 46—50, > 𝔐). *Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen* (Θ𝔊𝔙 3, 51—90, > 𝔐). Nebukadneṣṣar erkennt Jahwes Macht an (3, 24—30 [= 3, 91—97 Θ𝔊𝔙]). Nebukadneṣṣar gibt in einem Dekret bekannt, wie Daniel ihm einen Traum deutet: vom Tierwahnsinn befallen, wird er infolge der Anerkennung Jahwes davon geheilt (3, 31 [3, 98 Θ𝔊𝔙] bis 4, 34)[6]. Beim Gastmahl des Belšaṣṣar, Königs von Babel, bei dem

---

[1] Josephus redet (Ant. 10, 11, 7) von «den Büchern Daniels». Das wird damit zusammenhängen, daß die deuterokanonischen Bestandteile, die Geschichte der Susanna und Dn 14, ziemlich locker mit dem sonst geschlossenen Buche verbunden sind.

[2] Vgl. * B. Neteler, Die Gliederung des Buches Daniel, Mstr. i. W. 1870.

[3] Die Stellung von Dn 13 an den Anfang des Dn-Buches (so Θ u. a.) ist nicht sachgemäß; die Susannaerzählung müßte nach inhaltlichen Rücksichten Dn 1 folgen.

[4] Vgl. D. Buzy, Les symboles de Daniel (Rb N. S. 15, 403—431); A. van Hoonacker, The four empires of the book of Daniel (ExpT 13, 420—423). — Die Weltreiche sind: Nebukadneṣṣar, Belšaṣṣar, das medo-persische Reich, das griechisch-seleukidische Reich. Auch im zweiten Teil zielt die Prophetie auf den Seleukiden Antiochus IV. ab, an den das messianische Reich unmittelbar angefügt wird.

[5] Kursivdruck kennzeichnet die sog. deuterokanonischen Stücke.

[6] Vgl. P. Dhorme O. P., Cyrus le Grand (Rb N. S. 9, 22—49) 37 f.; F. Hommel, Die Abfassungszeit des Buches Daniel und der Wahnsinn Nabunids (ThLbl 23, 145—150; dazu F. Buhl ebd. 204 f.); E. M. Merrins, The abasement of Nebuchadnezzar (Bs 62, 601—625).

die heiligen Gefäße des Tempels entweiht werden, erscheint eine geheimnisvolle Schrift an der Wand, die Daniel deutet: Belšaṣṣar und sein Reich gehen unter, die Herrschaft fällt an die Meder und Perser. Darius der Meder folgt (5, 1—6, 1 [5, 31 Θ𝔖𝔙])[1]. Daniel betet trotz des Verbotes des Darius zu seinem Gott, wird in die Löwengrube geworfen und wunderbar daraus befreit. Darius erkennt in einem Dekret den Gott des Daniel an (6, 2—29 [6, 1—28 Θ𝔖𝔙]).

504. Im ersten Jahre des Belšaṣṣar hatte Daniel ein Traumgesicht, das er selbst erzählt: Vier Meerungeheuer bedeuten die vier Weltreiche; eine menschliche Gestalt («wie ein Menschensohn» 7, 13[2]) stellt ein neues Weltreich dar, das die andern ablöst. Die Erscheinungen werden dem Propheten gedeutet (7, 1—28). Gesicht des Daniel aus dem dritten Jahre des Belšaṣṣar: Ein Widder wird von einem Ziegenbock überwunden. Gabriel deutet dem Daniel das Gesicht auf das medo-persische Reich, das vom griechischen Reiche überwunden wird; letzteres bringt einen Verfolger des Judentums hervor (8, 1—27). Im ersten Jahre des Darius betet Daniel um Aufklärung, warum die Heimsuchung nach 70 Jahren noch nicht zu Ende sei, und wird von Gabriel belehrt, daß das Ende erst nach 70 Jahreswochen kommen werde (9, 1—27)[3]. Im dritten Jahre des Kyros hat Daniel ein Gesicht über die Ereignisse, welche vom Untergang Persiens bis zur Verfolgung des Volkes der Heiligen und bis zum Untergang des Verfolgers vor sich gehen (10, 1—12, 13).

505. *Der junge Daniel rettet die falsch angeklagte Susanna vom Tode* (13, 1—64 𝔙; in Θ𝔖 unter eigenem Titel[4]). *Daniel deckt unter Kyros*

---

[1] Vgl. J. Zumbiehl, Belsazar (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht 7 [1906], 182—188 248—252). Neue Urkunden über Belšaṣṣar behandeln: W. Baumgartner, Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel? (ZatW N. F. 3, 38—56); C. Boutflower, The historical value of Daniel V and VI (JthSt 17, 43—60); T. Pinches, Fresh light on the book of Daniel (ExpT 1915, Apr.). — Über den Sinn der Schrift an der Wand vgl. G. Hoffmann, Mene, mene tekel upharsin (ZA 2, 45—48); D. Prince, Mene Mene, Tekel, Upharsin, Baltimore 1893. — Über Darius den Meder vgl. W. S. Auchincloss, Darius the Median (Bs 66, 536—538); Boutflower (s. o.); Zumbiehl (s. o. S. 318) 79 ff.

[2] Vgl. J. Derambure, Le «fils de l'homme» dans les Evangiles (Raug 14, 319—340); E. König, Der Menschensohn im Danielbuch (NkZ 16, 904 bis 928).

[3] Vgl. * F. Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883; J. Hontheim S. J., Das Todesjahr Christi und die Danielsche Wochenprophetie (Kath 3. F. 34, 12—36 96—128 176—188 254 bis 281); E. König, Die chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuch (NkZ 15, 974—987); P. Szczygiel, Von den Perioden der Wochenprophetie (Dn 9, 24—27) und den andern Zahlen bei Dn (ThG 15, 268—283); J. van Bebber, Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels (BZ 4, 119—141).

[4] Zur Stellung dieses Kapitels vgl. o. S. 319[3]. — In der herakleensischen Übersetzung wird das Stück «Buch des kleinen Daniel» genannt; vgl. το

den Betrug der Priester des Bel auf. Er tötet den göttlich verehrten Drachen der Babylonier, wird in die Löwengrube geworfen, dort vom Propheten Habakuk gespeist und dann gerettet (13, 65—14, 42 𝔙; in Θ𝔊 unter eigenem Titel [𝔊: ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φυλῆς Λευί])[1].

§ 155. Der Sprachenwechsel im hebräisch-aramäischen Teil des Buches Daniel.

506. Das Stück 2, 4^b—7, 28 ist in aramäischer Sprache geschrieben. Es läßt sich kaum ein befriedigender Grund finden, warum der Verfasser selbst einen solchen Wechsel sollte angewendet haben.

507. Manche[2] nahmen an, die aramäischen Stücke seien zuerst in der landesüblichen Sprache der Chaldäer (כַּשְׂדִּים) niedergeschrieben, nach dem Untergang des chaldäischen Reiches mit einer hebräisch n Einleitung versehen und um die Visionen als Schlußteil in hebräischer Sprache vermehrt worden. Für diese Annahme fehlt nicht nur jeglicher Anhaltspunkt, sondern sie erklärt auch nicht den Beginn des Aramäischen mitten im Verse und scheitert an der Tatsache, daß das erste Kapitel der Visionen (Dn 7) noch aramäisch geschrieben ist. Andere[3] glaubten, Daniel habe die Chaldäer in ihrer eigenen Sprache redend einführen wollen, und nachdem er einmal mit dieser Sprache begonnen, sei er so fortgefahren, auch wo die Chaldäer nicht mehr das Wort führten. Doch die aramäische Sprache dieser Kapitel ist westaramäisch, konnte also nicht als Sprache der östlichen Chaldäer gelten[4]. Auch wird dadurch

---

ειρ αγρυπνος Δανιηλ im Θ-Text des Cod. Chigi (s. u. S. 327[3]) (ειρ ist durch αγρυπνος erklärt, aber vielleicht von זעיר «klein» abzuleiten).

[1] Vgl. Scholz (s. o. S. 76[10]) 26 f.— S. Landersdorfer O. S. B., Der Drache von Babylon (BZ 11, 1—4).

[2] Vgl. Meinhold (s. o. S. 318) 262; ähnlich J. Böhmer, Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel. Ein Beitrag zum Verständnis seines Grundgedankens, Lp. 1899 ([2]1907), 150 ff.

[3] So Behrmann (s. o. S. 318) II; S. R. Driver, The book of Daniel (The Cambridge Bible), Cambridge 1900; A. Kamphausen, Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung, Lp. 1893. Rießler (s. o. S. 318) XIII meint, der Redaktor habe Daniel diese Sprache erst gebrauchen lassen wollen, als er in ihr unterrichtet war. — Hieronymus hat wegen der gleichen Meinung für die aramäische Sprache den Namen «chaldäisch» eingeführt (Praef. in Dan.); die Chaldäer beginnen 2, 4 in ihr zu sprechen.

[4] Nach W. Baumgartner (Das Aramäische im Buche Daniel [ZatW N. F. 4, 81—133]) läßt sich die Frage, ob west- oder ostaramäisch, vom Standpunkt der Sprache aus nicht entscheiden. R. D. Wilson (The Aramaïc of Daniel [Biblical and theological studies, N. Y. 1912, 261—305]) sieht im Aramäisch des Dn einen ostaramäischen Dialekt.

nicht erklärt, warum diese Sprache gerade bis 7, 28 reicht. Eine dritte Ansicht betrachtet die zwei Stücke als selbständig und läßt sie ohne Änderung der Sprache zusammengefügt werden [1]. Allein weder nach vorn noch nach rückwärts hebt sich das aramäische Stück inhaltlich von der Umgebung ab. Die Auffassung, das ursprünglich aramäische Buch sei am Anfang und Schluß hebraisiert worden, um Aufnahme in den hebräischen Kanon zu finden [2], scheitert daran, daß damit der Beginn des Aramäischen gerade bei der Rede der Chaldäer nicht erklärt wird, und daß gegenüber einem hebraisierten ersten Kapitel als Anfang kaum volle fünf Kapitel als Schluß hebraisiert worden wären [3].

508. Am annehmbarsten klingt die Erklärung, daß zwei selbständige Überlieferungsformen des ganzen Buches vorhanden waren, eine hebräische und eine aramäische, und daß in dem verstümmelten hebräischen Text das fehlende Mittelstück aus dem aramäischen Daniel ergänzt worden ist [4]. Nur muß noch beigefügt werden: die Ergänzung in einer neuen Sprache setzte gerade bei der Rede der Chaldäer ein in Rücksicht darauf, daß sie eine andere und eigene Sprache redeten. Zufall und berechnende Absicht zugleich müssen also zusammengewirkt haben, um diesen eigenartigen Sprachwechsel hervorzubringen.

§ 156. Die griechischen Zusätze zum Buche Daniel [5].

509. Das Gebet des Azarias und der Hymnus der drei Jünglinge im Feuerofen mit einigen geschichtlichen Zwischenversen (3, 24—90 Θ 𝔖 𝔙), die Geschichte der Susanna (13, 1—64 𝔙 [6]),

[1] So F. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1875; A. A. Bevan (s. u. Anm. 4) (vgl. Behrmann [s. o. S. 318] 1 f.); J. Zumbiehl, Die Sprache des Buches Daniel (ZkTh 29, 654—677). [2] Marti (s. o. S. 318) x.

[3] H. Preiswerk (Der Sprachenwechsel im Buche Daniel, Diss. Bern 1903) nimmt neben der Übersetzung des Anfangs ins Hebräische eine doppelte Ursprache an: Kap. 1—7 aramäisch, Kap. 8—12 hebräisch.

[4] Vgl. A. A. Bevan, A short commentary on the book of Daniel, Cambridge 1892; P. Haupt bei A. Kamphausen, The book of Daniel in Hebrew, Lp. 1896, 16; J. D. Prince, A critical commentary on the book of Daniel, designed especially for students of the English Bible, Lp. 1899. — A. v. Gall (Die Einheitlichkeit des Buches Dn, Gießen 1895) hält den aramäischen Teil für Übersetzung des verloren gegangenen Originals, datiert aber das ganze Buch in die Zeit der Makkabäer.

[5] C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung (BSt 6, 3/4), Frb. i. Br. 1901.

[6] Dieses und die beiden folgenden Stücke sind in Θ und 𝔖 in die Kapitelzählung nicht einbezogen.

des Bel (13, 65—14, 21 𝔅) und des Drachen (14, 22—42 𝔅) sind bloß in griechischer Sprache erhalten (sog. deuterokanonische Stücke [s. u. S. 368]).

510. Sowohl Gebet und Hymnus als auch die Erzählungen passen zur Darstellungsart und zu den Stücken des hebräisch-aramäischen Buches. Ihre Ursprache war semitisch[1]. Ja 3, 24 f. des aramäischen Textes setzt 3, 46—50 des bloß griechisch erhaltenen Zusatzes voraus. Trotzdem verrät sich gerade dieses Stück als späterer Einsatz im gegenwärtigen Text dadurch, daß der Übergang vom aramäischen auf das griechische Stück nicht glatt verläuft. Zudem trennt das Gebet des Azarias den Gesang der drei Jünglinge von seinem einleitenden Verse, so daß dieses Stück noch später als der Hymnus dem Buche beigefügt erscheint. Kapitel 13 und 14 passen der Art nach zu Dn 1—6, verraten also schon durch ihre Stellung, daß sie der Sammlung Kap. 1—12 nachträglich zugewachsen sind. Auch die Reihenfolge Astyages—Kyros fügt sich nicht zum chronologischen Aufbau des protokanonischen Dn.

511. Dieser Sachlage wird die Ansicht gerecht, daß die ursprüngliche Gestalt des Buches Daniel zwar die griechischen Zusätze von Anfang an nicht hatte[2], daß aber der gegenwärtige hebräisch-aramäische Text eine erweiterte Form des Buches voraussetzt, welche wenigstens die historische Einleitung des Hymnus (3, 46—50) enthielt, also doch wohl überhaupt im wesentlichen den Umfang des hebräisch-aramäisch-griechischen Daniel besaß.

§ 157. Die Entstehungszeit des Buches Daniel.

512. Schroff stehen sich in dieser Frage die Anschauungen der konservativen Exegeten und der kritisch-rationalistischen Schule gegen-

[1] So auch Bennett (s. o. S. 318); H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible. VII. Daniel and Chronicles (PSbA 29, 31 bis 38 61—69); Kay (s. o. S. 318). — Die Wortspiele 13, 54 f. (ὑπὸ σχῖνον... σχίσαι) und 13, 58 f. (ὑπὸ πρῖνον... πρίσαι), welche ein griechisches Original vermuten lassen (vgl. Origenes, Ep. ad Afric. [M[g] 11, 47—85]; T. Wiederholt, Die Geschichte der Susanna [ThQ 51, 287—321 377—399]), können die sonstigen Anzeichen semitischer Vorlage nicht aufwiegen. — Dn 3, 24 ff.; 13, 65 bis 14, 21 hat M. Gaster in einer späten aramäischen Übersetzung gefunden und veröffentlicht: The unknown Aramaic original of Theodotion's additions to the book of Daniel (PSbA 16, 280—290 312—317; 17, 75—94); die Übersetzung stammt aus Θ (vgl. Schürer [s. o. S. 163[3]] 3[4], 454). Das gleiche gilt von dem aramäischen Text von Dn 14, der bei Neubauer (s. o. S. 175[3]) XCI f. 39—43 steht, und von der hebräischen Bearbeitung von Dn 13 bei A. Jellinek, Bet ha-Midrasch 6, Lp. 1878, 126—128 (vgl. dazu Schürer [s. o.]).

[2] Höpfl (s. o. S. 9) 2[2], 296 f. hält dies wenigstens bei Dn 13 f. für möglich.

über. Während erstere einen möglichst frühen Ansatz vertreten, ist es in der letzteren zur allgemeinen, nicht mehr umstrittenen Überzeugung geworden, daß Dn ein Erzeugnis der beginnenden Makkabäerkämpfe sei. Beide Extreme werden den Anzeichen nicht gerecht, welche die Entwicklungsgeschichte des Dn-Buches erkennen lassen.

513. Die traditionelle Ansicht läßt den Propheten Daniel selbst in seinem hohen Alter (vor 500 v. Chr.) das Buch verfassen, jedenfalls es nicht viel später entstanden sein[1]. Die Gründe, welche hierfür geltend gemacht werden können, sind nicht entscheidend.

Die Ich-Erzählungen (7, 2 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; 10, 2 ff.) bilden nur einen Teil des Buches, und außerdem ist es nicht unter allen Umständen ausgeschlossen, die Ich-Form als Fiktion zu erklären. Josephus (Ant. 11, 8, 5) berichtet zwar, daß man bereits Alexander d. Gr. das Buch Dn bei seinem Zuge nach Jerusalem gezeigt habe. Allein sein Zeugnis besitzt als das eines Apologeten des Judentums nicht die Gewähr, unbeeinflußt zu sein. Die aramäische Sprache des Buches ist nicht sicher die Ursprache des Buches, jedenfalls aber nicht die Sprachform, welche im Osten herrschte, das Ostaramäische[2], sondern das Westaramäische. Die Bekanntschaft mit Babel spricht für Richtigkeit des Überlieferten, aber nicht unmittelbar und notwendig dafür, daß Daniel der Verfasser und das Buch in seiner Zeit verfaßt worden sei.

514. Zudem weisen andere Anzeichen sicher in eine spätere Zeit. Wenn auch die Annahme, daß das Aramäische die Ursprache des Dn sei, und die persischen Lehnworte[3] die Abfassung durch Daniel keineswegs ausschließen, so zwingen doch die zweifellosen Gräzismen in Dn 3 (κίθαρις, ψαλτήριον, συμφωνία[4], κηρύσσειν), das Buch in die griechische Zeit, also nach Alexander d. Gr. zu verlegen. Der größere zeitliche Abstand von den Ereignissen macht auch die eigentümliche Zusammenziehung der Geschichte im Aufbau des Buches (Belšaṣṣar Sohn und Nachfolger Nebukadneṣṣars[5]) verständlich.

---

[1] Vgl. Höpfl (s. o. S. 9) 2², 290 f.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2³) 2⁵, 255 f. Die jüdische Überlieferung (Talmud, b. Baba batra f. 15ᵃ) schreibt das Buch den «Männern der großen Synagoge» (s. u. S. 362) zu.

[2] So Hommel (s. o. S. 319⁶); Wilson (s. o. S. 321⁴).

[3] J. D. Davis, Persian words and the date of OT documents (OT and Semitic studies I, Ld. 1908, 273—283).

[4] P. Barry, Daniel 3, 5, Sūmpōnyāh (JbL 27, 99—127). Hommel (s. o. S. 319⁶) versuchte die Worte aus semitischen Wurzeln zu erklären. Rießler (s. o. S. 318) XII betrachtet die Gräzismen als nachträglich eingedrungene Glossen.

[5] Auf Nebukadneṣṣar folgen nach der sonst bekannten Geschichte Evilmerodach (561—560), Neriglissar (559—556), Nabunaid (555—539), letzter

515. Die Exegeten der **kritischen Schule** (seit dem 17. [Spinoza] und besonders dem 18. Jahrh.) gehen durchweg über die Zeit um 300 v. Chr. noch weit herab und betrachten Dn als pseudepigraphische Trostschrift für die verfolgten Juden der Makkabäerzeit. Der Verfasser aus dem 2. Jahrh. v. Chr. lege dem Daniel der alten Zeit Weissagungen in den Mund, welche die Bedrückungen des Judenvolkes durch Antiochus IV. Epiphanes (175—164) lange vorher anzukündigen scheinen und damit der Hoffnung auf den ebenfalls vorhergesagten Untergang des Judenverfolgers und auf die Rettung der Juden eine feste Stütze geben sollen[1]. Die Gründe, welche die kritische Schule hierfür geltend macht, sind nicht geeignet, diese Ansicht zu erweisen.

Die kritische Schule leugnet, daß ein Daniel in der babylonisch-persischen Zeit gelebt habe. Allein der Daniel von Ez 14, 14 20; 28, 3 ist doch kein anderer als der Zeitgenosse des Propheten, der, ebenso wie bei Ez, auch in unserem Buche als weiser Mann erscheint und keineswegs unbedingt mit den von Ez mit ihm genannten Männern, Job und Noaḥ, ins hohe Altertum gesetzt werden muß. Es ist also ein Daniel in der babylonisch-persischen Epoche hinreichend bezeugt. Daß Daniel in der Aufzählung der berühmten Männer der Vorzeit in Sir 44 ff. fehlt, ist nicht nur verständlich, wenn Dn zur Zeit des Sirach noch nicht bestanden hat[2], sondern auch dann, wenn das Buch damals noch nicht unbestrittenes kanonisches Ansehen besaß. Ebenso erklärt sich die Tatsache, daß Dn nicht in den Prophetenkanon aufgenommen

---

König von Babel, dessen Sohn Belšaṣṣar nicht mehr zur Regierung kam. Manche Exegeten sind nicht ohne Anhaltspunkte der Meinung, daß das Belšaṣṣarproblem sich vielleicht noch auf Grund von neuen Urkunden ohne Annahme einer Zusammenziehung der Könige werde lösen lassen (vgl. o. S. 320[1]).

[1] Auch Hieronymus hält es für zulässig, Dn 11, 36—45 von Antiochus IV. zu verstehen (M[1] 25, 596 ff.), will aber damit den Charakter der Weissagung keineswegs leugnen (anders Marti [s. o. S. 318] XX). Dagegen hatte nach ihm (Commentariorum in Danielem prophetam liber unus, Prol. [M[1] 25, 513]) Porphyrius († 303) in seinen Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι bereits «vaticinia post eventum», erdichtet in der Zeit Antiochus' IV., in Dn gefunden. — E. Hertlein (Der Daniel der Römerzeit. Ein kritischer Versuch zur Datierung einer wichtigen Urkunde des Spätjudentums, Lp. 1908) datiert Dn 8—12 in die Makkabäerzeit, Dn 1—7 in die Römerzeit. M. Pflanzl (Ein christliches Schriftstück im AT. Dn 7 [Internat. kirchl. Zeitschr. N. F. 6 (1916), 277—299]) stimmt dem für Dn 7 bei. Dagegen vgl. M. Haller, Das Alter von Dn 7 (StKr 1921, 83—87).

[2] Vgl. J. Zumbiehl, Daniel in der atl Literatur (Kath 3. F. 34, 361 bis 390).

wurde[1], nicht nur, wenn Dn möglichst spät entstanden ist, sondern auch dann, wenn der Prophetenkanon schon vor 300 v. Chr. zum Abschluß kam, oder, falls er später abgeschlossen wurde, Dn damals noch kein kanonisches Ansehen besaß. Auch bestimmt die kritische Schule den Zweck des Buches Daniel[2] unrichtig, wenn sie darin ein Trostbuch für die verfolgten Juden der Seleukidenzeit erblicken möchte. Der erste Teil verfolgt klar die Absicht, zu zeigen, wie erhaben der Gott der Juden über die Götzen der Heiden ist, so daß sogar die Heiden ihm Anerkennung zollen; der zweite Teil ist aber auf dem ersten Teil aufgebaut, will nur einzelne seiner Weissagungen einläßlicher durchführen. Daß in Dn 11 die Weissagungen ungewöhnlich genau die wirklichen geschichtlichen Vorgänge darstellen, ist allerdings auffällig, läßt aber bei dem schwierigen und oft unklaren Text für die Vermutung Raum, daß hier nachträglich eingefügte vaticinia post eventum vorliegen, d. h. daß die ehedem unbestimmter lautenden Vorhersagungen nach erlebter Geschichte glossiert und erweitert wurden[3].

516. So erfreut sich Dn in seiner gegenwärtigen Form wohl kaum der absoluten Authentie, als ob das Buch unmittelbar von der Hand des Propheten stammte; es ist aber auch kein Pseudepigraph der Makkabäerzeit, sondern wird mit seinem Abschluß in eine mittlere Zeit, um 300 v. Chr., herabreichen[4]. Dabei deutet aber außer der späteren Glossierung des Kap. 11 noch einiges auf eine Vorgeschichte des abgeschlossenen Buches hin. Die beiden Teile Kap. 1—6 und 7—12 verraten sich als unabhängige, also vor dem Abschluß unseres ganzen Buches bestehende Sammlungen durch die Eigenart des Inhalts und die ineinander übergreifende Chronologie. Außerdem fehlen Anzeichen nicht, daß die einzelnen Episoden schon eine bestimmte literarische Form erhalten hatten, ehe sie in die erwähnten Sammlungen aufgenommen wurden. Die griechischen Zusätze stellen eine dritte und letzte Entwicklungsphase des Buches Dn dar[5].

---

[1] Vgl. R. D. Wilson, The book of Daniel and the canon (PrthR 13, 352 bis 408).

[2] Vgl. J. Zumbiehl, Der Zweck des Buches Daniel (Kath 3. F. 34, 201 bis 224).

[3] Vgl. Höpfl (s. o. S. 9) 2², 294 f.; J.-M. Lagrange, Les prophéties messianiques de Daniel (Rb N. S. 1, 494—520); Rießler (s. o. S. 318) XII.

[4] So auch Schenz (s. o. S. 58[7]) 322 u. a.

[5] Duckworth (The origin of the book of Daniel [Exp 7. S. 2, 224—233]) läßt Dn im 4. Jahrh. niedergeschrieben und später glossiert sein; G. Hölscher (Die Entstehung des Buches Daniel [StKr 1919, 113—138]) datiert wenigstens den größeren Teil von Dn in vormakkabäische Zeit. Bayer (s. o. S. 318) nimmt die Metrik zu Hilfe, um die Einheitlichkeit des Buches zu erweisen.

§ 158. Die Texte des Buches Daniel[1].

517. Der hebräische Teil des Dn aramäisiert stark, während die aramäischen Stücke im 𝔐 fühlbar von der hebräischen Umgebung beeinflußt erscheinen. In die griechische Bibel des AT wurde Dn nach der nachchristlichen Übersetzung des Θ aufgenommen, während die 𝔊-Form wegen ihrer starken Verschiedenheiten vom 𝔐 so sehr außer Gebrauch kam[2], daß sie nur in einer einzigen, erst 1772 wieder aufgefundenen späten[3] Hs erhalten ist. Die deuterokanonischen Bestandteile von Dn sind von Hieronymus ebenfalls aus dem Θ-Text neu übertragen worden und fanden so Aufnahme in die 𝔙. Mit Θ verwandte griechische Dn-Zitate begegnen schon von Bar und dem NT ab[4].

c) *Das Zwölfprophetenbuch.*

§ 159. Name, Stellung und Anordnung. Literatur.

518. Schon Sir 49, 10 (𝔙 49, 12) werden οἱ δώδεκα προφῆται als eine zusammengehörige Gruppe genannt; von Josephus (C. Ap. 1, 8) ab werden sie als e i n B u c h gezählt[5] und weiterhin in Hss und Kanonverzeichnissen mit dem N a m e n τὸ δωδεκαπροφητόν[6], in der 𝔐 mit שְׁנֵים עָשָׂר (aram. תְּרֵיסַר; Hieronymus, Prol. gal.: There asar), in der lateinischen Kirche als «prophetae minores» (vgl. Augustinus, De civ. Dei 18, 29 [M[1] 41, 585]), «Kleine Propheten», bezeichnet.

---

[1] Eine babylonische Grundschrift nimmt an P. Rießler, Die Ursprache des Buches Dn (BZ 3, 140—145); dagegen M. Streck, Die Ursprache des Buches Dn (BZ 4, 247—254). — M. Löhr, Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Dn (ZatW 15, 75—103 193—225; 16, 17—39); * P. Rießler, Das Buch Dn. Textkritische Untersuchung, Stuttgart 1899.

[2] Hieronymus, Praef. in Dan.: «Danielem prophetam iuxta septuaginta interpretes Domini Salvatoris ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione, et hoc cur acciderit, nescio. . . . Hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordet et recto iudicio repudiatus sit.»

[3] Ms. Rom., Bibl. Chigi (Nachschrift: ἐγράφη ἐκ τῶν τετραπλῶν — 9./11. Jahrh.), veröffentlicht neben dem Θ-Text bei Swete (s. o. S. 177[2]) 3. Bd.; vgl. A. Rahlfs, Verzeichnis der griechischen Hss des AT, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt (Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens d. k. GdW zu Gött. 2, B. 1914) 278 ff.; A. Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Dn und ihr Verhältnis zum massorethischen Text (BSt 2, 2/3), Frb. i. Br. 1897. — Älter sind 𝔖[h], welche nach 𝔊 übertragen ist, und die altlateinischen Zitate nach 𝔊 (vgl. Bludau [s. o.] 17—20).

[4] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 47 f.; A. Bludau, Die Apokalypse und Theodotions Danielübersetzung (ThQ 79, 1—26).

[5] Siehe u. § 186, Nr. 605. — Vgl. z. B. Melito von Sardes bei Eusebius, Hist. eccles. 4, 26, 14 (M[g] 20, 397): τῶν δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ.

[6] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 123 204 ff.

519. Wenn sie nicht in die großen Propheten eingeschoben oder mit ihnen vermischt erscheinen, so finden sie bald vor ihnen (so 𝔊^{AB} und die 𝔊-Ausgabe Sixtus' V.), bald nachher (so 𝔙) ihre Stelle (s. u. § 201, Nr. 691).

520. Die Reihenfolge im einzelnen ist für die erste Hälfte der Kleinen Propheten verschieden überliefert. Hieronymus hat für 𝔙 die jüdische Überlieferung übernommen. Soweit ein Grund für die Anordnung vermutet werden kann, scheint im allgemeinen eine zeitliche Aufeinanderfolge angestrebt worden zu sein.

521. «Bibliographia generalis» bei Knabenbauer (s. u.) 1^{2}, 7—14. — B. Duhm, Die Zwölf Propheten. In den Versmaßen der Urschrift übersetzt, Tüb. 1910; Ders., Anmerkungen zu den Zwölf Propheten (ZatW 31, 1—43 81—110 161—204; Sonderdruck: Gießen 1911). C. F. Keil, Biblischer Commentar über die 12 kleinen Propheten (BC 3, 4), Lp. 1866, ^{3}1888. J. Knabenbauer S. J., Commentarius in prophetas minores (CSs), P. 1886, ^{2}rec. M. Hagen S. J. 1924/23. Marti (s. o. S. 99^{2}). *B. Neteler, Gliederung des Buches der Zwölf Propheten, Mstr. i. W. 1871. Nowack (s. o. S. 99^{2}). C. v. Orelli, Die zwölf kleinen Propheten ausgelegt (KK A 5, 2), Nördlingen 1888, ^{2}München 1896, ^{3}(mit einem Anhang: Zur Metrik der hebräischen Prophetenschriften) 1908. G. Richter, Erläuterungen zu dunklen Stellen in den Kleinen Propheten (BFchrTh 18, 3/4), Gütersloh 1914. *P. Rießler, Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch. Nach dem Urtext übersetzt und erklärt, Rottenburg 1911. E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt (KAT 12), Lp. 1922. *Van Hoonacker (s. o. S. 166^{1}). K. A. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, 1. Hälfte, B. 1880 (Nah, Hab, Soph, Agg, Zach, Mal); Ders., Das Dodekapropheton der Alexandriner untersucht (ZatW 3, 219—272; 4, 1—20) (Am, Os, Mich, Joel, Abd, Jon). J. Wellhausen, Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten (Skizzen und Vorarbeiten 5), B. 1892, ^{3}1898.

1. Osee (Oseas).

§ 160. Name. Literatur.

522. הוֹשֵׁעַ, 'Ωσηέ, Prophetia Osee (Os).

Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. 1^{2}, 24—28. — J. Halévy, Le livre d'Osée (Rsém 10, 1—12 97—133 289—304). W. R. Harper, A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea (IcC), Edinburgh 1905. W. Nowack, Der Prophet Hosea erklärt, B. 1880. *N. Peters, Osee und die Geschichte (Abh. verb. mit dem Vorlesungsverz. d. Akademie in Paderborn 1924/25). *A. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Hoseas, Würzburg 1882. A. Wünsche, Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi, Lp. 1868 (zu Os 1—7).

§ 161. Leben und Wirken des Propheten Osee. Sein Buch.

523. Osee, Sohn des Be'eri, stammte aus Israel[1] und weissagte für das Nordreich[2] zur Zeit der jüdischen Könige ʿUzzijja (= ʿAzarja) (779—740), Jotam (740—736), Aḥaz (736—728) und Ḥizḳijja (727 bis 699) und unter dem israelitischen König Jeroboam II. (783 bis 743), so daß sein Wirken ungefähr zwischen 750 und 722 fallen wird[3]. Da er die assyrische Gefangenschaft ankündigt, geht seine Tätigkeit diesem Ereignis voraus[4]. Es ist nicht sicher, daß Amos ihm zeitlich voranzusetzen ist[5].

524. Je ausgedehnter wir uns die Wirkenszeit des Osee denken[6], desto weniger können die kurzen 14 Kapitel des Prophetenbuches den ganzen Umfang seiner Weissagungen enthalten. Wir werden darin ein Kompendium dessen sehen dürfen, was der Prophet in vielen Jahren dem Zehnstämmereich zu sagen hatte.

525. Die Wirksamkeit des Propheten beginnt mit einer Tatprophetie: an seiner Ehe muß er darstellen und im Anschluß daran verkünden Sünde und Strafe, Bekehrung und Begnadigung des Volkes (1, 1—2, 25). Eine zweite Ehe verfolgt ähnliche Lehrzwecke (3, 1—5)[7]. Die übrigen Kapitel (4, 1—14, 10) enthalten Vorwürfe wegen der religiösen, sittlichen

---

[1] Er kennt die nördlichen Gegenden, nennt das Nordreich «das Land», den König von Israel «unsern König» (7, 5), Jerusalem erwähnt er nicht. — Weitere unverbürgte Nachrichten über ihn vgl. bei Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 523 525[1].

[2] Judas, seiner Sünde und seiner Strafe wird nur nebenher gedacht.

[3] Van Hoonacker (s. o. S. 166[1]): 750—736; es finde sich nämlich keine Spur von dem Kriege Syriens und Israels gegen Juda (734/32). Dagegen bezieht eine Stelle darauf A. Alt, Hosea 5, 8—6, 6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung (NkZ 30, 537—568).

[4] Vgl. 9, 3; 10, 6; 11, 5. Die «Gefangenschaft in Ägypten» ist doch wohl nur als Vergleich zu verstehen; vgl. auch 9, 6.

[5] Die Anordnung der Kleinen Propheten in der 𝔊 setzt Os als ältesten Propheten an die Spitze.

[6] Manche Exegeten messen ihm eine Zeit von 90 bis 50 Jahren zu; vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 525.

[7] Nicht wenige Exegeten sehen in diesen Vorgängen etwas Anstößiges und betrachten die Erzählung Os 1—3 als nichtwirkliche Einkleidung. So u. a. Hieronymus, Prol. in Osee (M[1] 25, 855 ff.); Van Hoonacker (s. o. S. 166[1]) 38 ff. Für die Geschichtlichkeit entscheiden sich u. a.: A. Allwohn, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung (44. Beih. z. ZatW), Gießen 1926; K. Budde, Der Abschnitt Hosea 1—3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung (StKr 1925, 1—89); D. Buzy, Les symboles

und sozialen Sünden des Volkes, Strafandrohungen, Verheißungen in bunter Folge und in reichen, wechselvollen Bildern, ohne daß größere zusammenhängende Abschnitte unterschieden werden könnten [1].

526. Die Rede des Propheten bewegt sich in gedrungenen, abgerissenen Sätzen [2] und ist deswegen und wegen der seltenen Bilder, nicht minder ob seines verdorbenen Textes [3] schwer zu verstehen. Die dichterische Form wird sich im wesentlichen auf den Parallelismus membrorum beschränken [4].

527. Die Weissagungen unseres Buches gelten allgemein als echt [5]. Kleinere Einschübe sind dabei nicht ausgeschlossen [6].

2. Joel.

§ 162. Name. Literatur.

528. יוֹאֵל [7], Ἰωήλ, Prophetia Joel (Joel).

529. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 1², 229—232. A. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten

---

d'Osée (Rb N. S. 14, 376—423); W. Caspari, Nachrichten über Heimat und Hausstand des Propheten Hosea und ihre Verfasser (NkZ 26, 143—168); P. Cruveilhier, De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée (I—III) (Rb N. S. 13, 342—362).

[1] W. R. Harper, The structure of the text of the book of Hosea, Chicago 1905.

[2] Hieronymus, Praef. in XII Prophetas: «Osee commaticus est et quasi per sententias loquens.»

[3] Vgl. G. H. Patterson, The Septuagint text of Hosea compared with the massoretic text (Hebraica 7 [1890/91], 190—221).

[4] Eine eigentliche Metrik sucht durchzuführen E. Sievers, Atl Miszellen. IV. Zu Maleachi. V. Zu Hosea (Ber. über d. Verhandl. d. k. sächs. GdW 57 [Lp. 1905], 144—251). Vgl. auch F. Praetorius, Die Gedichte des Hosea. Metrische und textkritische Bemerkungen, Halle 1926.

[5] E. Day (Is the book of Hosea exilic? [AmJsemL 26, 105—132]) datiert das Buch in die persische Zeit. — Der Wechsel der Person (Kap. 1 dritte, Kap. 3 erste Person) weist auf eine Entwicklung des Buches in seinem Entstehen hin.

[6] Cornill (s. o. S. 2⁴)⁷ 187, Steuernagel (s. o. S. 10) 608, Wellhausen u. a. halten die judäischen Stellen, Marti die Heilsweissagungen für Interpolationen. — Sehr viel scheidet aus F. Peiser, Hosea. Philologische Studien zum AT, Lp. 1914. Eine Komposition der Anfangskapitel sucht nachzuweisen C. H. Toy, Note on Hosea 1—3 (JbL 32, 75—79). Über den Schluß vgl. K. Budde, Der Schluß des Buches Hosea (Studies in the history of religions, N. Y. 1912, 205—211). Vgl. außerdem Hölscher (s. o. S. 280) 423—430; Rießler (s. o. S. 328).

[7] Der Name ist mit אליה Mal 3, 23 gleich. Kuenen (s. o. S. 10) 2, 340 setzt beide Namen in Beziehung zueinander. Die Bildung des Namens stimmt mit assyr. Ja-a'-ve-(Ja-ve-, Ja-ú-um-)-ilu überein, welches Friedrich De-

bis zu den Reformatoren. Eine exegetisch-kritische und hermeneutisch-dogmengeschichtliche Studie, Halle a. S. 1879. — *L. Dennefeld, Les problèmes du livre de Joel (Rev. de Science rel. 1924/25; gesondert: P. 1926). J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre de Joel (Rsém 16, 274—284 395 bis 418). *J. Schmalohr, Das Buch des Propheten Joel übersetzt und erklärt (AtAbh 7, 4), Mstr. i. W. 1922. *A. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Joel, Würzburg 1885. J. M. P. Smith, W. H. Ward, J. A. Bewer, A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel (IcC), Edinburgh 1912.

§ 163. Leben und Wirken des Propheten Joel. Sein Buch.

530. Joel, Sohn des P^e^tu'el (Phatuel 1, 1), scheint in Juda und Jerusalem geweissagt zu haben. Er ist wohl aus Juda gebürtig. Die Zeit seiner Wirksamkeit ist nicht überliefert und aus dem Inhalt des Buches nicht sicher zu erschließen.

Beginnend von der Trennung des Süd- und Nordreiches (932)[1] bis herab zu Malachias[2] sucht man ihn unterzubringen. Viele sahen und sehen in ihm den ältesten Propheten und setzen ihn ins 9.—8. Jahrh.[3] Ein schwaches Anzeichen für die früheste Zeit wollte man darin finden, daß die späteren Namen der Völkergeschichte: Assyrer, Aramäer und Babylonier, bei ihm nicht genannt werden. Ebensowenig sicher wie ein solcher Grund kann die Stellung im Kanon für die Datierung verwertet werden. Weil er bei Amos steht, hielt man ihn für einen Zeitgenossen dieses Propheten. Kap. 4 (𝔅 3) legt es nahe, an die exilische Zeit zu denken[4].

531. Das Büchlein enthält eine wohlabgerundete, einheitliche Weissagung. Einige Ausdrücke haben dauernde Bedeutung für die Theologie gewonnen.

Der Prophet kündigt eine furchtbare Plage durch Heuschrecken[5] an und fordert zur Buße auf (1, 1—20). Unter dem Bilde eines kriege-

---

litzsch (Babel und Bibel, Lp. 1903, 47 74 ff.) schon 3000 v. Chr. bezeugt finden wollte.

[1] So Bunsen (vgl. Knabenbauer [s. o. S. 328] 1², 218 ff.); W. Gerber, Das Zeitalter des Propheten Joel (ThQ 71, 355—386).

[2] So Hölscher (s. o. S. 280) 354; Van Hoonacker (s. o. S. 166¹) 145—154 u. a. — In die Zeit nach Malachias datiert das Buch Sellin (s. o. S. 10) ⁴107; ein älteres, nachexilisches Lied sei Ausgangspunkt und Grundlage gewesen.

[3] So Cornely (s. o. S. 3²) 2, 2², 540; K. A. Credner, Der Prophet Joel übersetzt und erklärt, Halle 1831; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2³) 2⁵, 267 u. a.

[4] Vgl. auch H. Holzinger, Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel (ZatW 9, 89—131).

[5] Die greifbare, einläßliche Schilderung läßt an eine wirkliche Heuschreckenplage denken, sei sie zukünftig (so Van Hoonacker [s. o. S. 166¹] 154 u. a.) oder eben erst eingetreten (so Knabenbauer [s. o. S. 328] 1², 233). Andere

rischen Überfalles schildert er den Einbruch von Heuschreckenschwärmen und mahnt zu Bekehrung und Buße (2, 1—17). Jahwe verspricht Wiedererstattung dessen, was durch die Heuschrecken zu Grunde gegangen ist (2, 18—27), Geistesausgießung und Schonung Sions am schrecklichen Tage des Herrn (3, 1—5 [𝔙 2, 28—32])[1]. Bei der Wiederherstellung seines Volkes wird Jahwe Gericht halten über die umliegenden Völker, die Juda bedrückt haben, im Tale Josaphat (4, 1—8 [𝔙 3, 1—8]). Beim Strafgericht über die Heiden soll Sion begnadigt und beglückt werden (4, 9—21 [𝔙 3, 9—21])[2].

3. Amos.

§ 164. Name. Literatur.

532. עָמוֹס, Ἀμώς, Prophetia Amos (Am).

533. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 1², 294—298. — E. Baumann, Der Aufbau der Amosreden (7. Beih. zur ZatW), Gießen 1903. K. Budde, Zu Text und Auslegung des Buches Amos (JbL 43, 46—131; 44, 63—122). L. Desnoyers, Le prophète Amos (Rb N. S. 14, 218—246). J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre d'Amos (Rsém 11, 1—31 97—121 193—209 289—300; 12, 1—18). Harper (s. o. S. 328). K. Hartung, Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt (BSt 3, 4), Frb. i. Br. 1898. L. Köhler, Amos, der älteste Schriftprophet. Neu übersetzt und kurz erklärt, Zürich 1917. M. Löhr, Untersuchungen zum Buche Amos (4. Beih. zur ZatW), Gießen 1901. *J. Touzard, Le livre d'Amos, Paris 1908.

§ 165. Leben und Wirken des Propheten Amos. Sein Buch.

534. Amos stammte aus Tᵉḳôaᶜ (1, 1), einem Städtchen in der Nähe von Betlehem[3]; er weidete dort seine Herden (1, 1) und pflegte nebenher

wollen wegen der Großartigkeit der Bilder darunter ein Symbol verstehen (so schon die Kirchenväterzeit, in neuerer Zeit Hölscher [s. o. S. 280] 430 f. 432²). Vielfach deutet man Joels Prophetie eschatologisch und betrachtet ihn als Vorläufer der Apokalyptik (vgl. Kuenen [s. o. S. 10] 2, 337 f.; Sellin [s. o. S. 10] 113 f.: «die älteste Apokalypse»).

[1] Zu 3, 1 (𝔙 2, 28) vgl. Apg 2, 16. — E. Nestle, Zur Kapiteleinteilung in Joel (ZatW 24, 122—127).

[2] Eine Komposition des Büchleins nehmen an Rothstein bei Driver (s. o. S. 9) 333¹ f.; Sellin (s. o. S. 10)⁴ 107 f.; vgl. auch Stocks, Der «Nördliche» und die Komposition des Buches Joel (NkZ 19, 725—750). — Zur Metrik des Buches Joel vgl. E. Sievers, Atl Miszellen. VI. Zu Joel. VII. Zu Obadja. VIII. Zu Zephania. IX. Zu Haggai. X. Zu Micha (Ber. über die Verhandl. d. k. sächs. GdW zu Leipzig, phil.-hist. Kl. 59 [1907], 3—109).

[3] K. Budde, Die Überschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat (Semitic studies in memory of A. Kohut, B. 1897, 106—110). Es ist das heutige

eine Maulbeerfeigenpflanzung (7, 14). Obwohl aus Judäa gebürtig, wurde er an das Nordreich gesandt und trat im Heiligtum zu Betel auf zur Zeit, als ʿUzzijja in Juda (779—740) und Jeroboam II. in Israel (783—743) regierte (vgl. 1, 1; 7, 10 f.), «zwei Jahre vor dem Erdbeben» (1, 1)[1]. Vielleicht geschah es, als das Reich Israel die größte Ausdehnung gewonnen hatte (6, 14), und dies wird wohl am ehesten gegen Ende der Regierung des Jeroboam eingetreten sein (vgl. 4 Rg 14, 25)[2]. Seine prophetische Wirksamkeit dauerte etwa ein Jahr lang.

535. Wohlstand und Glück herrschte in Israel, dazu viel Unrecht und Unmoral. Dabei glaubten die Israeliten gegen die göttliche Strafe gesichert zu sein, da sie den äußeren religiösen Verpflichtungen nachkamen. Doch der Prophet kündigt ihnen die Strafe der Gefangenschaft an; er meint offenbar das assyrische Exil (722; «über Damaskus hinaus» 5, 27).

536. Im einzelnen enthält sein Buch folgende Weissagungen: Wie die umliegenden Völker (1, 3—2, 3) und Juda (2, 4 f.), wird Jahwe die vielen Sünden Israels strafen (2, 6—16)[3]. Sicher (3, 1—10) tritt eine feindliche Heimsuchung ein (3, 11—15). Viele Strafen sind in der Vergangenheit vergeblich gewesen (4, 1—13). Ein Klagelied stimmt der Prophet über Israel an (5, 1—27)[4]; das Volk lebt in Saus und Braus (6, 1—14). 7, 1—8, 3 ergehen die Weissagungen des Propheten in der Form von vier Gesichten, welche in die Unausbleiblichkeit der göttlichen Strafe ausmünden. Nach den drei ersten Gesichten, die mit der Ankündigung des Verderbens endigen (7, 1—9), folgt ein Bericht über das Auftreten des Propheten in Betel und über seinen Zusammenstoß mit dem Priester Amaṣja von Betel, dem er den Untergang weissagt (7, 10—17)[5]. Nach einem vierten Gesicht (8, 1—3) folgt Tadel und Strafandrohung (8, 4—14),

---

Ḥirbet tekûʿa. H. Graetz (Geschichte der Juden 1, 402; 2, 82), H. Oort (Het vaderland van Amos [Theol. Tijdschr. 25 (1891), 121—126]), H. Schmidt (Die Herkunft des Propheten Amos [34. Beih. z. ZatW, Gießen 1920, 158—171]) u. a. bezweifeln dies; vgl. dagegen König (s. o. S. 2[2]) 306 f.; Kuenen (s. o. S. 10) 2, 341 f.

[1] Hieronymus (In Am 1, 1 [M[1] 25, 1040]) versteht darunter das gleiche Erdbeben, von dem Zach 14, 5 die Rede ist. Aus keiner der beiden Stellen läßt sich eine genauere Datierung gewinnen. Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 2, 2[2], 546[8]; F. E. Peiser, שְׁנָתַיִם לִפְנֵי הָרָעַשׁ. Eine philologische Studie (ZatW 36, 218—224).

[2] Van Hoonacker (s. o. S. 166[1]) IX: 765—755; Kautzsch (s. o. S. 11) 2[4], 30: 760.

[3] O. Happel, Am 2, 6—16 in der Urgestalt (BZ 3, 355—367).

[4] Zu 5, 21 ff. vgl. o. S. 110.

[5] Vgl. W. Riedel, Miszellen zum AT (StKr 1903, 161—170): Am 7, 14 (S. 163—165). Zur Stellung dieses geschichtlichen Abschnittes vgl. K. Budde, Zur Geschichte des Buches Amos (27. Beih. z. ZatW, Gießen 1914, 63—77); dagegen Sellin (s. o. S. 10) [4]109.

ein weiteres Gesicht (9, 1—4) und zum Schluß Drohweissagungen (9, 5 bis 10) mit der Ankündigung der Wiederherstellung des Volkes (9, 11 bis 15)[1].

537. Es läßt sich schwer entscheiden, ob Amos selbst oder ein anderer[2] die einzelnen Prophetensprüche gesammelt hat. Daß wir im wesentlichen den Wortlaut der prophetischen Verkündigungen vor uns haben, läßt die durchgearbeitete Form der Reden erkennen[3].

Daß Amos «imperitus sermone» gewesen, hat Hieronymus[4] wohl nur aus dem Stande des Propheten geschlossen. Allein die schöne und gewählte Sprache und der Reichtum an Bildern, meist dem Landleben entnommen (vgl. 1, 3; 2, 13; 3, 12; 4, 1 2), erwecken eine hohe Meinung von Amos' literarischer und dichterischer[5] Begabung. Beachtet man, daß das Buch nicht systematisch angelegt ist, sondern einzelne Reden und Redestücke ohne feste Regel aneinandergereiht enthält[6], so wird man, abgesehen von wenigen Einschüben und Verwirrung in der Aufeinanderfolge, das Buch im wesentlichen für echt halten und für eine literarkritische Entwicklung wenig Anhaltspunkte finden[7].

---

[1] Dagegen, daß Amos der Schöpfer des ethischen Monotheismus sei, vgl. S. Oettli, Amos und Hosea, zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels (BFchrTh 5, 4), Gütersloh 1901; Sellin (s. o. S. 10) [4]109.

[2] So W. Caspari, Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt? (NkZ 25, 701—715); vgl. Hölscher (s. o. S. 280) 199. An den Stellen 7, 1 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff. redet der Prophet in der ersten Person.

[3] Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]192, Touzard (s. o. S. 332) XLII u. a. sehen in unserem Buche bloß einen Auszug.

[4] In Am., Prol. (M[1] 25, 1038).

[5] Baumann (s. o. S. 332). A. Condamin S. J., Les chants lyriques des prophètes; strophes et chœurs (Rb 10, 352—376). Löhr (s. o. S. 332). E. Sievers, Studien zur hebräischen Metrik (s. o. S. 209) 472—479. E. Sievers und H. Guthe (Amos. Metrisch bearbeitet [Abh. d. k. sächs. GdW, phil.-hist. Kl. 23, 3], Lp. 1907) u. a. nehmen eine metrische Anlage des Buches an.

[6] Vgl. Baumann (s. o. S. 332); Löhr (s. o. S. 332); Riedel (s. o. S. 93[1]): Bemerkungen zum Buche Amos (S. 19—36). 1. Das literarische Problem des Buches Amos; A. Winter, Analyse des Buches Amos (StKr 1910, 323—374).

[7] Vgl. E. Albert, Einige Bemerkungen zu Amos (ZatW 33, 265—271); Van Hoonacker (s. o. S. 166[1]) 204 f. — Zur Textkritik: A. Hirscht, Textkritische Untersuchungen über das Buch Amos (ZwTh 44, 11—73); W. O. E. Oesterley, Studies in the Greek and Latin versions of the book of Amos, Cambridge 1902; F. Praetorius, Zum Texte des Amos (ZatW 34, 42—44); Ders., Bemerkungen zu Amos (ZatW 35, 12—25); Ders., Textkritische Bemerkungen zum Buche Amos (SB d. preuß. AdW 1918, 2, 1248—1262).

4. Abdias.

§ 166. Name. Literatur.

538. עֹבַדְיָה, Ὀβδείου, Ἀβδίου (= עֹבַדְיָהוּ), Prophetia Abdiae (Abd).

539. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 1[2], 418—420. — Bewer (s. o. S. 331 unter Smith). J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre d'Obadia (Rsém 15, 165—183). *A. Johannes, Commentar zur Weissagung des Propheten Obadja, Würzburg 1885. S. O. Isopescul, Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias (WZKM 27, 141—162); Ders., Übersetzung und Auslegung des Buches Abdiae (ebd. 28, 149—181). *N. Peters, Die Prophetie Obadjah's untersucht und erklärt, Pad. 1892. *J. Theis, Die Weissagung des Abdias. Untersucht, erklärt und gesichtet hrsg., Trier 1917.

§ 167. Leben des Abdias. Sein Buch und dessen Entstehungszeit.

540. Nach dem Inhalt seiner Weissagungen scheint der Prophet Abdias aus Juda zu stammen. Die Zeit seines Wirkens ist nicht angegeben[1].

541. Das Büchlein des kleinsten der Kleinen Propheten enthält nur eine kurze Weissagung gegen Edom.

Edom soll, weil es gegen Israel bei seiner Heimsuchung gesündigt hat, mit Krieg gezüchtigt werden, Israel aber wird gedeihen und Edoms Gebiet in Besitz nehmen (V. 1—21)[2].

542. Weil der Inhalt keine bestimmte Zeit verrät, sind die verschiedensten Versuche gemacht worden, den Propheten und sein Buch zu datieren. Einige Exegeten verlegen das Buch in die vorexilische Zeit[3], andere in die nachexilische Zeit, oder es wird der erste Teil (V. 1—10 [11]) in die vorexilische Zeit verwiesen (Ur-Obadja), der Rest nach dem Exil untergebracht.

Da V. 20 von der Gefangenschaft Israels und Jerusalems redet, so muß das Jahr 586 v. Chr. schon vorbei sein, also die exi-

---

[1] Der Hofmeister des Königs Aḥab von Israel (876—854) Obadjahu (3 Rg 18) wird mit unserem Propheten nichts zu tun haben. Auch unter König Josaphat von Juda (873—849) kommt der gleiche Name vor (2 Chr 17, 7).

[2] Vers 20 wird סְפָרַד (𝔅 Bosphorus) genannt. Das nachbiblische Judentum verstand darunter Spanien; daher סְפָרַדִים = «sephardische = spanische = romanische Juden».

[3] Theis (s. o.) läßt ihn während der letzten Jahre des Joram von Juda (849—842) weissagen.

lische oder nachexilische Zeit als Entstehungszeit angenommen werden [1].

543. V. 1—5 deckt sich mit Jer 49, 14—16 + 9. Da die Reihenfolge in Abd richtiger scheint, glaubten manche wenigstens den ersten Teil [2], wenn nicht die ganze Weissagung [3] vor Jeremias unterbringen zu müssen. Allein wenn sich auch inhaltlich das Büchlein in zwei Teile trennen läßt, so wird man schwerlich deswegen die Einheitlichkeit aufgeben [4]. Das Stück ist der Art der beiden Propheten keineswegs so verwandt, daß sie dabei nicht aus einer fremden Quelle gemeinsam geschöpft haben könnten [5]. Es läßt sich schwer glauben, daß diese 21 Verse eine eingreifendere literarische Entwicklung erfahren haben [6].

5. Jonas.

§ 168. Name. Literatur.

544. יוֹנָה, Ἰωνᾶς, Prophetia Ionae (Jon).

545. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 1², 450—453. — *J. Döller, Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt, Wien

---

[1] Auch andere Stellen des AT wissen davon, daß die Edomiter bei der Eroberung Jerusalems durch Babel treulos gehandelt haben (vgl. Ps 137 [136], 7; Thr 4, 21 f.; Ez 25, 12 ff.; 35, 1 ff. mit Abd 10 ff.). — Halévy (s. o. S. 335) entscheidet sich für die exilische Zeit. J. van Gilse (Tijdsbepaling der profetie van Obadja [NthT 2, 293—313]) denkt an die Eroberung Jerusalems 70 n. Chr. Van Hoonacker (s. o. S. 166 [1]) 297 nennt ungefähr 500 v. Chr. als Abfassungszeit.

[2] So Driver (s. o. S. 9) 341 f.; König (s. o. S. 2 [2]) 362; Kuenen (s. o. S. 10) 2, 351 f.

[3] So Isopescul (s. o. S. 335): 889—881; Theis (s. o. S. 335) 6: unter Joram habe nach 4 Rg 8, 20 f. ein Zusammenstoß zwischen Juda und Edom stattgefunden.

[4] A. Condamin S. J. (L'unité d'Abdias [Rb 9, 261—268]) will die Einheitlichkeit auf Grund der strophischen Gliederung erweisen. Vgl. auch Orelli (s. o. S. 328)² 87 u. a.

[5] So H. Bekel, Ein vorexilisches Orakel über Edom in der Klageliederstrophe — die gemeinsame Quelle von Obadja 1—9 und Jer 49, 7—22. Ein Beitrag zur Lösung des Verwandtschaftsproblems in beiden Texten (StKr 1907, 315—343). — Van Hoonacker (s. o. S. 166 [1]) 291 nimmt an, daß die Stelle aus Abd erst nachträglich in Jer 49 eingedrungen sei.

[6] Hölscher (s. o. S. 280) 437 verlegt Abd nicht lange nach 586 v. Chr., hält aber Vers 8 9 16—20 für sehr jung. Eine verwickelte Literargeschichte nimmt Sellin (s. o. S. 10) ⁴111 f. an: Vers 2—11 unter Joram, Vers 11—14 nach 586 v. Chr., Vers 15—21 zur Zeit des Malachias. — Zur Metrik von Abd vgl. Sievers (s. o. S. 332 [2]).

1912. J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre de Jonas (Rsém 14, 1—49). *F. Kaulen, Librum Ionae prophetae exposuit, Mainz 1862. H. G. Mitchell, J. M. P. Smith and J. A. Bewer, Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah (IcC), Edinburgh 1912. *D. Velluti-Zati, Il sacro libro di Giona. Studio storico, esegetico, morale, Siena 1916.

§ 169. Die Person des Propheten Jonas. Inhalt und Entstehungszeit des Buches.

546. Unter Jeroboam II. (783—743) wird ein Prophet Jonas, Sohn des Amittai, aus Gat ha-Ḥepher (bei Nazaret) gebürtig (4 Rg 14, 25), genannt. Wenn unser Prophet damit identisch ist, dann rückt er der Zeit nach an die Spitze aller Schriftpropheten[1].

547. Das Buch unterscheidet sich von den Prophetenschriften, unter denen es steht, dadurch, daß es im wesentlichen bloß eine Geschichte der Sendung des Jonas nach Ninive enthält, ohne daß seine Weissagungen selbst berichtet werden. Es ist ein Erlebnis des Propheten bei seiner prophetischen Sendung, das wegen seines lehrreichen Inhalts aufgezeichnet wurde[2].

548. Jonas wird von Jahwe nach Ninive gesandt und schifft sich nach Taršiš[3] ein, um sich dem Auftrag zu entziehen (1, 1—3). Jahwe schickt einen Sturm, und die Schiffsleute werfen den Jonas als Schuldigen ins Meer (1, 4—16). Ein großer Fisch[4] verschlingt den Jonas, der im Bauche des Fisches zu Jahwe betet. Der Fisch speit ihn ans Land (2, 1—11)[5]. Zum zweiten Mal gesandt, kündigt der Prophet Ninive den

---

[1] Nach Knabenbauer (s. o. S. 328) 1², 441 wäre Jonas in diese Zeit zu verlegen. Die Legende machte ihn zum Sohne der Witwe von Sarepta, den Elias von den Toten auferweckte (3 Rg 17, 17 ff.) (Hieronymus, In Ion., Prol. [M¹ 25, 1172]).

[2] Der Lehrzweck des Buches kann in verschiedener Richtung gesucht werden; vgl. Driver (s. o. S. 9) 345 ff. Der Tadel des Propheten wegen kurzsichtiger Selbstsucht tritt stark in den Vordergrund.

[3] G. Hüsing (Taršiš und die Jona-Legende [Memnon 1 (1907), 70—79]) sucht diese Stadt nicht in Spanien, sondern in Elam und läßt Jonas in Aṣiongeber, nicht in Joppe sich einschiffen.

[4] P. Haupt, Der assyrische Name des Potwals (AmJsemL 23, 253—263).

[5] E. Seydl S. J., Das Jonalied (ZkTh 24, 187—193). — Das Wunderbare der Erzählung suchen katholische Exegeten abzuschwächen (vgl. Van Hoonacker [s. o. S. 166¹] 314 ff.); andere betonen den Lehrzweck des Buches (vgl. A. Brassac, Y a-t-il du nouveau au sujet du charactère historique du livre de Jonas? [Rev. prat. d'apologétique 28, 698 f.]); manche verlangen wegen Mt 12, 39 f.; Lk 11, 30 genaue Geschichtlichkeit (vgl. Höpfl [s. o. S. 9] 2², 309 f.). Kritische Exegeten nehmen eine mythologische Grundlage an; vgl. H. Schmidt,

Untergang an. Ninive tut Buße und wird deshalb nicht zerstört (3, 1 bis 10). Jonas wünscht aus Kummer darüber zu sterben. Jahwe belehrt den Propheten durch eine Erfahrung mit einer Staude (4, 1—11).

549. Die Einheitlichkeit des Buches ist bestritten worden[1]. Tatsächlich lassen sich einige wenige Stellen am besten als Doppelungen verstehen (vgl. 1, 10 13—16; 3, 5—10; 4, 5—9)[2]. Das Gebet des Jonas (2, 3 ff.), in welchem Jonas noch vom Bauche des Fisches aus bereits für die geschehene Rettung dankt, ist dem Verfasser des Buches schon fertig vorgelegen. Sonst paßt es genau auf die Lage des Beters.

550. Daß das Buch erst entstand, als Ninive bereits der Vergangenheit angehörte (zerstört 612 v. Chr.[3]), könnte man mit Grund aus 3, 3 erschließen wollen. Auch aramäische Sprachformen (vgl. בְּשֶׁלְּמִי 1, 7 f.; בְּשֶׁלִּי 1, 12 u. a.)[4] weisen in die nachexilische Zeit herab.

6. Michäas.

§ 170. Name. Literatur.

551. מִיכָה, Μειχαίας (von מִיכָיָה[5]), Prophetia Michaeae (Mich).

552. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 1², 497—500. — J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre de Michée (Rsém 12, 97—117 193—216 289—312; 13, 1—22). P. Haupt, The book of Micah. A new metrical translation with restoration of the Hebrew text and explanatory and critical notes, Chicago 1911 (= AmJsemL 26, 201—252; 27, 1—53).

Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte (FRLAuNT 9. Heft), Gött. 1907; dazu P. Fiebig, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte (PrM 11, 426—435). — Ältere Versuche dieser Art vgl. bei Kuenen (s. o. S. 10) 2, 425 f.

[1] H. Schmidt, Die Komposition des Buches Jona (ZatW 25, 285—310). A. Thoma, Entstehung des Büchleins Jona (StKr 1911, 479—502).

[2] J. Döller (Versumstellungen im Buche Jona [Kath 3. F. 35, 313—317]) und H. Wiesmann S. J. (Einige Bemerkungen zum Buche Jonas [Kath 3. F. 38, 111—125]) wollen die Schwierigkeiten durch Umstellung und Textänderung beseitigen.

[3] Vgl. o. S. 295⁸; P. Dhorme, La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document (Rb 33, 218—234).

[4] A. van Hoonacker (Un nom grec [ᾅδης] dans le livre de Jonas [2, 7] [Rb N. S. 2, 398 f.]) liest 2, 7 הדיס statt הרים und betrachtet das Wort als Gräzismus. — H. Schmidt (Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona [StKr 1906, 180—199]) setzt Ninive = Jerusalem und verlegt das Buch deshalb vor 586.

[5] In dieser Form begegnet der Name bei Jer 26, 18 (כ׳), wo Mich 3, 12 zitiert wird; vgl. מִיכָיָהוּ 2 Chr 17, 7.

*L. Reinke, Der Prophet Micha. Einleitung, Grundtext und Übersetzung (Beitr. z. Erkl. d. AT 9), Gießen 1874. J. M. P. Smith, A critical and exegetical commentary on the books of Micah, Zephaniah and Nahum (s. o. S. 331).

§ 171. Leben und Buch des Propheten Michäas.

553. Zum Unterschied von dem gleichnamigen Sohne des Jimlah, einem Propheten zur Zeit des Elias und Elisäus (3 Rg 22, 5 ff.; 2 Chr 18, 7 ff. [מִיכָיְהוּ]), wird Michäas nach seinem Geburtsort «der Morašṭite» [1] genannt. Er stammte somit aus dem Südreich und weissagte (1, 1) unter den judäischen Königen Jotam (740—736), Aḥaz (736—728) und Jeḥizḳijja (= Ḥizḳijja [Ezechias], 727—699); er ist also noch ein Zeitgenosse von Amos und Osee, setzt aber etwas später ein als sie. Auch Isaias wurde schon vor ihm zum Propheten berufen.

554. Der Inhalt seiner Weissagungen deckt sich ungefähr mit dem, was Amos und Osee zu verkündigen hatten.

Der Untergang des Nordreiches durch die Assyrer wird vorhergesagt (Kap. 1 u. 2). Als Sünde tadelt der Prophet vor allem Unrecht gegen die Mitmenschen (Kap. 3). Auch dem Reiche Juda kündigt er Untergang (3, 12), Wiederherstellung, messianisches Glück an (Kap. 4 u. 5). Nach weiterem schweren Tadel gegen des Volkes Untreue (Kap. 6) schließt das Buch mit Aussicht auf Rettung für den Rest des Volkes (Kap. 7) [2].

Bei der zeitlich so ausgedehnten Tätigkeit des Propheten (ungefähr 740—699) kann man im Buche kaum mehr als einen Auszug aus seinen Prophezeiungen sehen.

555. Die literarische Einheit und Echtheit der kraftvollen und formschönen Prophezeiungen zu bezweifeln, kann wohl nur bei einzelnen wenigen Versen Anlaß sein [3]. Metrische Versuche

---

[1] מֹרֶשֶׁת, eine Stadt zwischen Hebron und Gaza, beim heutigen Beitǧibrin gelegen.

[2] Zu 1, 5—7 vgl. L. Delporte, Michée 1, 5 et 7 (BZ 11, 235—248); Ders., Michée 1, 6 (BZ 12, 142—146). — Zu 2, 6—9 vgl. H. Donat, Mich 2, 6—9 (BZ 9, 350—366). — Zu 4, 1—3 vgl. Is 2, 2—4 (s. o. S. 289 [1]). — Zu 5, 1 (𝔙 5, 2) vgl. Mt 2, 6. — Zu 5, 2 (𝔙 5, 3) vgl. S. Protin, La vierge-mère chez Michée (V. 2) (Raug 15, 589—592).

[3] Vgl. P. Haupt, Critical notes on Micah (AmJsemL 26, 201—252 [s. o. S. 338]), der das Buch willkürlich zerreißt; V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Ein krit. Commentar zu Micha, Lp. 1887; Van Hoonacker (s. o. S. 166 [1]) 344 ff. Gegen die übertriebene Literarkritik an Mich vgl. auch H. Gunkel, Der Micha-Schluß. Zur Einführung in die literaturgeschichtliche Arbeit am AT (ZSem 2, 145—178); Sellin (s. o. S. 10) [4] 114 ff.

sind auch am Text des Mich gemacht worden[1]. Der 𝔐 und die 𝔊 weichen stark voneinander ab[2].

7. Nahum.

§ 172. Name. Literatur.

556. נַחוּם, Ναούμ, Prophetia Nahum (Nah).

557. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 2², 11—13. — *M. Breiteneicher, Ninive und Nahum mit Beiziehung der Resultate der neuesten Entdeckungen historisch-exegetisch bearbeitet, München 1861. S. R. Driver, The minor prophets Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi (CB), Edinburgh 1906. J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre de Nahum (Rsém 13, 97—123). *O. Happel, Das Buch des Propheten Nahum erklärt, Würzburg 1902. P. Haupt, The book of Nahum (JbL 26, 1—53); Ders., Eine atl Festliturgie auf den Nikanortag (ZdmG 61, 275—297). Smith (s. o. S. 339). Touzard (s. o. S. 292²) (Rb N. S. 14, 57 bis 61).

§ 173. Leben und Buch des Propheten Nahum.

558. Nahum stammte aus Elḳoš (הָאֶלְקֹשִׁי 1, 1) in Südpalästina bei Beitgibrin[3] und weissagte gegen Ninive.

559. Jahwe straft diejenigen, welche fehlen, und ist barmherzig gegen jene, welche auf ihn vertrauen (1, 2—11). Wiederherstellung Judas (1, 12—2, 3)[4]. Die daran anschließende feurige und farbenprächtige

---

[1] Sievers (s. o. S. 332²); J. M. P. Smith, The strophic structure of the book of Micah (AmJsemL 24, 187—208).

[2] Vgl. schon Hieronymus, In Mich 1, 10 (M¹ 25, 1215); Ryssel (s. o. S. 339³); J. Taylor, The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah, Ld. 1891.

[3] So Epiphanius, Vitae prophetarum 17 (Mᵍ 43, 409): «versus Begabar» (s. E. Nestle, Wo ist der Geburtsort des Propheten Nahum zu suchen? [ZdPV 1, 222—225]). Vgl. U. Cassuto, Questioncelle bibliche: La patria del profeta Nahum (Giorn. d. Soc. asiat. ital. 26 [1913/14], 291—302): er stellt es mit Umm-Laḳiš gleich; P. Kleinert, Nahum und der Fall Ninives (StKr 1910, 501—534). Hieronymus (Comm. in Naum proph., Prol. [M¹ 25, 1292]) sucht es in Galiläa (= el-Ḳoze zwischen Rumeiš und Kana gelegen). Eine Überlieferung aus dem 16. Jahrh. versteht darunter Alḳuš in Mesopotamien nördlich von Mossul, wo auch des Propheten Grab gezeigt wird. So Sellin (s. o. S. 280) 58¹.

[4] *G. Bickell (Die hebräische Metrik [ZdmG 34, 557—563] 559 f.) hat 1, 2—10 als Bruchstück eines alphabetischen Psalmes angesehen. H. Gunkel (Nah 1 untersucht [ZatW 13, 223—244]) dehnte die Akrostichis auf 1, 2—2, 3 (2)

Weissagung gegen Ninive von isaianischer Wucht kann als Beispiel für das eingangs dargelegte göttliche Verfahren betrachtet werden (2, 4—3, 19).

560. Da 3, 8—10 auf die Eroberung von No Ammon (= Theben in Ägypten; 664/62 v. Chr.)[1] Bezug nimmt, so kann Nahum nicht unter Ḥizḳijja geweissagt haben[2]. Die Erinnerung an diese Zerstörung muß noch lebendig gewesen sein, als Nahum wirkte. Anderseits kann die Zerstörung von Ninive (612 v. Chr.)[3], die der Prophet weissagte, nach 1, 13 nicht mehr allzu fern gewesen sein. 650, 630 und Ansätze, die noch näher dem Untergange der Stadt liegen, werden deshalb als genauere Daten für das Auftreten des Propheten genannt. Diese Datierung muß nicht notwendig auch Kap. 1, den sog. Psalm Nahums, umfassen, der anscheinend nicht vollständig ins Prophetenbuch aufgenommen ist[4].

8. Habakuk.

§ 174. Name. Literatur.

561. חֲבַקּוּק, ʽΑμβακούμ[5], Prophetia Habacuc (Hab).

562. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 2², 73—78. — A. J. Baumgartner, Le prophète Habakuk. Introduction, critique et exégèse

---

aus. Vgl. *G. Bickell, Beiträge zur hebräischen Metrik. I. Das alphabetische Lied in Nahum 1, 2—2, 3 (SB d. phil. hist. Kl. d. k. k. AdW zu Wien 131, 5), Wien 1894; Duhm (s. o. S. 328 [ZatW 31]) 100—107; *O. Happel, Der Psalm Nahum (Nah 1) kritisch untersucht, Würzburg 1900; Löhr (s. o. S. 219¹) 174 f.: Nah 1, 2—8.

[1] 𝔙: «Alexandria populorum». — Spiegelberg (s. o. S. 54²) 34 bezieht den Namen auf ein unterägyptisches No, dessen Zerstörung nicht datiert werden kann. Wellhausen (s. o. S. 328) versteht darunter eine andere Eroberung.

[2] So Josephus, Ant. 9, 11, 3: 115 Jahre vor dem Untergange Ninives.

[3] Siehe o. S. 295⁸. Happel (s. o. S. 340) faßt den Stadtnamen symbolisch auf und setzt das Buch sehr spät an.

[4] Der Alphabetismus ist nicht ganz durchgeführt. Vgl. W. R. Arnold, The composition of Nahum 1, 1—2, 3 (ZatW 21, 225—265). — Haupt (s. o. S. 340) teilt Nah in vier Stücke, von denen die ersten zwei vor der Eroberung Ninives, die letzten zwei in der Makkabäerzeit entstanden seien. Rießler (s. o. S. 328) geht mit dem Ansatz in nachexilische, Happel (s. o. S. 340) in makkabäische Zeit herab. — Zur Textüberlieferung vgl. L. Reinke, Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum, Mstr. i. W. 1867.

[5] Von חַבַּקּוּק oder חֲבַקּוּק, wobei der Ausklang an die erste Silbe angepaßt wurde; vgl. βεελζεβουλ für בעלזבב.

avec examen spécial des commentaires rabbiniques, du Talmud et de la tradition, Lp. 1885. B. Duhm, Das Buch Habakuk. Text, Übersetzung und Erklärung, Tüb. 1906. J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre de Habacuc (Rsém 14, 97—108 193—212 289—303; 15, 1—26). *O. Happel, Das Buch des Propheten Habakuk erklärt, Würzburg 1900. F. E. Peiser, Der Prophet Habakuk. Eine Untersuchung zur Kritik des AT (MvaG 8, 1), B. 1903. *L. Reinke, Der Prophet Habakuk. Einleitung, Grundtext und Übersetzung nebst Commentar, Brixen 1870. W. H. Ward, A critical and exegetical commentary on Habakkuk (s. o. S. 331 unter Smith).

§ 175. Person, Buch und Zeit des Propheten Habakuk.

563. Von diesem Propheten haben wir keine Nachrichten als das, was sein Buch verrät. 1, 1 und 3, 1 wird er ausdrücklich «Prophet» genannt. Aus 3, 19 wollen manche erschließen, daß er Sänger am Tempel und darum Levit gewesen sei. Da Daniel in der Zeit des Kyros in die Löwengrube geworfen wurde (Dn 14, 1), kann unser Prophet schwerlich mit dem Dn 14, 32 genannten gleichnamigen Propheten zusammengestellt werden[1], denn der Inhalt von Hab verweist in eine frühere Zeit.

564. Habakuk kleidet seine Weissagung in die Form eines Zwiegespräches mit Jahwe. Er droht kriegerische Heimsuchung durch die Chaldäer an.

Der Prophet klagt über herrschende Rechtlosigkeit (1, 2—4); Jahwe droht einen Einfall der Chaldäer an (1, 5—11). Der Prophet klagt neuerdings über das gleiche (1, 12—17). Auf der Warte stehend, erhält er von Jahwe die Antwort: der Gerechte lebt aus dem Glauben (2, 1 bis 5)[2]. Ein Spottlied, das die Völker über die Chaldäer anstimmen, mit fünffachem «Wehe», schließt sich an (2, 6—20). Hab 3, «das Gebet des Propheten Habakuk», ist ein schöner und erhabener Psalm (3, 1 bis 19)[3].

565. Die selbständige und eigenartige Form von Hab 3 ermöglicht es, darin keinen ursprünglichen Bestandteil des Prophetenbuches zu sehen.

---

[1] Vgl. die Überschrift der 𝔊 zu Dn 14, 1 ff.: ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φυλῆς Λευί (s. o. S. 321); Hieronymus, Comm. in Hab., Prol. (M^1 25, 1336); Reinke (s. o.) u. a.

[2] Zu 2, 4 vgl. Röm 1, 17; Gal 3, 11.

[3] Das Stück hat eine Unterschrift nach Art der Pss-Überschriften (s. o. S. 235 ff.); auch סֶלָה, sonst nur in den Pss, ist eingefügt (s. o. S. 236[3]). Vgl. F. C. Burkitt, The Psalm of Habakkuk (JthSt 16, 62—66); E. Nestle, Das Lied Habakkuks und der Psalter (ZatW 20, 167 f.); H. S. J. Thackeray, Primitive lectionary notes in the Psalm of Habakkuk (JthSt 12, 191—213).

Allein ein sicheres Anzeichen literarkritischer Entwicklung ist damit nicht gegeben; ebensowenig bietet das Büchlein sonst bestimmte Anhaltspunkte hierfür [1].

566. Die Zeit, in welcher der Prophet auftrat, ist dadurch bestimmt, daß er einen Einfall der Chaldäer (625—538) [2] vorhersagt.

Wenn man aus dem Buche herausliest, daß die Bedrohung durch die Chaldäer als etwas Auffälliges erscheint, kann man mit dem Zeitansatz über Jeremias hinaufrücken, etwa bis zur Zeit des Königs Manasses (698—643). Nimmt man lieber zum Ausgangspunkt, daß die Chaldäerherrschaft im Osten schon als gefestigt erscheint, so wird man den Propheten nach der Eroberung Ninives (612 v. Chr.), also gegen 600 v. Chr. ansetzen [3].

9. Sophonias.

§ 176. Name. Literatur.

567. צְפַנְיָה, Σοφονίας, Prophetia Sophoniae (Soph).

568. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 2², 167—169; Lippl (s. u.) IX—XVI. — C. H. Cornill, Die Prophetie Zephanjas (StKr 1916, 297—332); Ders., Zu Zephanja 3, 13. Ein Nachtrag zu S. 329 (ebd. 563). J. Halévy, Recherches bibliques: Le prophète Sophonie (Rsém 13, 193 bis 198 289—313). J. Lippl, Das Buch des Propheten Sophonias erklärt (BSt 15, 3), Frb. i. Br. 1910. *L. Reinke, Der Prophet Zephanja. Einleitung, Grundtext und Übersetzung nebst einem vollständigen philologisch-kritischen Commentar, Mstr. i. W. 1868. Smith (s. o. S. 331).

§ 177. Person und Buch des Propheten Sophonias.

569. Die Genealogie des Propheten (1, 1) hört bei dem Namen Ḥizkijja auf, der auch ohne ausdrückliche Angabe als der König von Juda betrachtet werden muß; denn sonst ist seine Nennung als oberstes und letztes Glied der Genealogie schwer erklärbar.

---

[1] F. Nicolardot (La composition du livre d'Habacuc, P. 1908) zerstückelt das kleine Büchlein und verteilt es auf die Jahre 700—500 v. Chr. als Entstehungszeit.

[2] K. Budde (Die Bücher Habakkuk und Sephanja [StKr 1893, 383—399]) nimmt an, daß die Assyrer die Feinde sind, welche dann durch die Chaldäer bedroht werden; ebenso W. R. Betteridge, The interpretation of the prophecy of Habakkuk (AmJTh 7, 647—661). Duhm (s. o. S. 342) erklärt die Gegner als Mazedonier; ebenso Sellin (s. o. S. 10) ⁴119. Dagegen W. Caspari, Die Chaldäer bei Habakuk. Vgl. Keilinschr. Bibl. I. II. III. 1. 2 (NkZ 18, 156 bis 175).

[3] Happel (s. o. S. 342) verlegt das Buch in die Makkabäerzeit.

Sophonias wirkte in den Tagen des Josias (640—609). Da er gegen Götzendienst ankämpfen mußte, war die große Reform des Königs (623) noch nicht durchgeführt, wahrscheinlich noch nicht eingeleitet. Die Schilderung der Feinde bezieht man gewöhnlich auf den Skytheneinfall (um 626; vgl. Herodot 1, 105)[1].

570. Ein Tag Jahwes wird hereinbrechen mit kriegerischen Schrecken, weil Juda den Götzen der Heiden gedient hat (1, 1—18)[2]. Den umliegenden Völkern, Philistern, Moab und Ammon, Kusch und Assur, wird ein Gericht angekündigt, damit sich Juda bekehre (2, 1—15). Jerusalem bekehrt sich nicht; darum droht dem Volke schwere Strafe (3, 1—8). Das Geschick des heimgesuchten Volkes wendet sich aber schließlich wieder zum Guten (3, 9—20).

571. Das Buch wird nicht lange nach dem Wirken des Propheten geschrieben sein[3]. Zu literarkritischer Quellenscheidung bietet der Text keinen zwingenden Anlaß[4].

10. Aggäus.

§ 178. Name. Literatur.

572. חַגַּי[5], Ἀγγαῖος, Prophetia Aggaei (Agg).

573. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 2[2], 226 f. — J. Halévy, Recherches bibliques: Le prophète Aggée (Haggaï) (Rsém 15, 288 bis 309). Mitchell (s. o. S. 337). *L. Reinke, Der Prophet Haggai. Einleitung, Grundtext und Übersetzung usw. (s. o. S. 343), Mstr. i. W. 1868. Sievers (s. o. S. 332[2]).

§ 179. Wirken und Buch des Propheten Aggäus.

574. Nach Ezr 5, 1; 6, 14 ermutigte der Prophet (im 2. Jahre des Darius I. [521—485]; vgl. Ezr 4, 24) die verzagten Juden

[1] Anders Lippl (s. o. S. 343) 17.

[2] Wegen 1, 12 stellte das Mittelalter den Propheten mit einer Laterne dar. — 1, 15 lieferte den Beginn des «Dies irae».

[3] 3, 3 ff. wird schon Ez 22, 24—31 benützt.

[4] Anders C. P. Fagnani, The structure of the text of the book of Zephaniah (OT and semitic studies [s. o. S. 164[2]] 2, 260—277); Hölscher (s. o. S. 280) 444—446; F. Schwally, Das Buch Ssefanjâ, eine historisch-kritische Untersuchung (ZatW 10, 165—240; 11, 262), der auch die Textkritik berücksichtigt. Zu letzterer vgl. J. Bachmann, Zur Textkritik des Propheten Zephania (StKr 1894, 641—655). — Zur Metrik vgl. Sievers (s. o. S. 332[2]). — Zur Apokalypse des Sophonias vgl. u. § 197, Nr. 674.

[5] Eine Bildung wie זַכַּי, שַׁבְּתַי (vgl. babyl. šab-bat-a-ai).

zum Tempelbau (516 vollendet)[1]. Die Weissagungen, die er zu diesem Zwecke ergehen ließ, bilden, in die Form eines geschichtlichen Berichtes über Aggäus' Wirken gefaßt, den Inhalt der vier schlichten Reden des Propheten[2].

575. Am 1. Tag des 6. Monats im 2. Jahre unter Darius I. mahnt der Prophet den Zerubbabel und den Jehošuaʿ, den Tempelbau aufzunehmen[3]; es geschah (1, 1—15 [𝔙 2, 1]). Am 21. des 7. Monats ergeht eine Trostweissagung an den Propheten: die Herrlichkeit des unscheinbaren neuen Tempels werde die des salomonischen noch übertreffen (2, 1—9 [𝔙 2, 2 bis 10])[4]. Am 24. des 9. Monats im 2. Jahre unter Darius I. folgt eine Verheißung wegen des Tempelbaues (2, 10—19 [𝔙 2, 11—20]). Am gleichen Tage wird die Erhöhung des Zerubbabel geweissagt (2, 20—23 [𝔙 2, 21—24]).

576. Daß die Weissagungen des Aggäus nicht vollständig erhalten sind, könnte man aus manchen Anzeichen erschließen[5]. An der Echtheit des Erhaltenen zu zweifeln[6], ist ein Anlaß nicht gegeben. Sollte Aggäus die Weissagungen nicht selbst niedergeschrieben haben (es wird im Buche über seine Tätigkeit berichtet), so liegen jedenfalls eigene Aufzeichnungen zu Grunde.

---

[1] Aus 2, 3 (𝔙 2, 4) schlossen manche, daß er den Tempel Salomos noch mit eigenen Augen gesehen habe, also schon sehr alt gewesen sei.

[2] Der Name des Propheten findet sich auch in Pss-Überschriften (vgl. o. S. 239[6]).

[3] Daß der Tempelbau schon gleich nach der Rückkehr unter Kyros begonnen worden sei, läßt sich damit schwer vereinbaren. Vgl. o. S. 166[4]; A. Fernández S. J., El profeta Ageo 2, 15—18 y la fundación del segundo templo (Bb 2, 206—215).

[4] Zu 2, 7, einem Vers, der in der 𝔙 (2, 8) messianisch gedeutet wird, vgl. Knabenbauer (s. o. S. 328) 2[2], 248—253.

[5] Vgl. G. A. Cooke in HDB 2, 280[b]. J. W. Rothstein (Juden und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche Haggai und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert [BWAT 3], Lp. 1908) hält das Büchlein für einen Ausschnitt aus einem Geschichtswerk, das vom Tempelbau handelte. — A. van der Flier, Het getuigenis van Zacharja en Haggai over Juda's herstel (ThSt 1906, 1—66).

[6] T. André (Le prophète Agée. Introduction critique et commentaire, P. 1895) nimmt mehrere Verfasser an. — Zur Textkritik vgl. K. Budde, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten (ZatW 26, 1—28). — Über die Metrik vgl. Sievers (s. o. S. 332[2]).

11. Zacharias.

§ 180. Name. Literatur.

577. זְכַרְיָה, Ζαχαρίας, Prophetia Zachariae (Zach).

578. Bibliographie vgl. bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 2², 283—285. — J. Halévy, Recherches bibliques: Le prophète Zacharie (Rsém 15, 413—454; 16, 1—34 123—167 259—273). Mitchell (s. o. S. 337). *L. Reinke, Die Echtheit des Propheten Sacharja und der Charakter der alten unmittelbaren Übersetzungen nebst Grundtext, Übersetzung und einem philologisch-kritischen und historischen Commentar des nichtmessianischen Teils desselben (Beitr. z. Erklär. des AT 6), Mstr. i. W. 1864. J. W. Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert (BWAT 8), Lp. 1910. C. H. H. Wright, Zechariah and his prophecies considered in relation to modern criticism with a critical and grammatical commentary and a new translation, Ld. 1879.

§ 181. Person, Wirken und Buch des Propheten Zacharias.

579. Zacharias[1] war der Sohn des Berekjahu (𝔙 Barachias), des Sohnes des ʿIddo (𝔙 Addo) (1, 1 7) und ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Aggäus. Wie dieser trieb er die Juden zum Tempelbau an (Ezr 5, 1; 6, 14). Er weissagte vom 8. Monat des 2. Jahres unter Darius I. (521—485) (1, 1) bis zum 4. Monat des 4. Jahres desselben Herrschers (7, 1)[2].

580. Seine Weissagungen gliedern sich in zwei Teile: Nachtgesichte (Kap. 1—6) mit einer Weissagung: Antwort auf eine Anfrage (Kap. 7 f.), und prophetische Ansprachen (Kap. 9—14).

Im 8. Monat des 4. Jahres des Darius läßt Zacharias einen Ruf zur Bekehrung ergehen (1, 1—6). Am 24. des 11. Monats im gleichen Jahre hatte er acht Nachtgesichte (1, 7—6, 8). Er sieht einen Reiter auf rotbraunem Rosse: Befreiung aus der Gefangenschaft und Wiederaufbau wird verheißen (1, 7—17); vier Hörner und vier Schmiede: Rettung Judas (2, 1—4); einen Mann mit einer Meßschnur: Jerusalem und Juda werden wiederhergestellt (2, 5—17); die Freisprechung des Hohenpriesters Jehošuaʿ: Wiederherstellung Jerusalems (3, 1—10); einen goldenen Leuchter zwischen zwei Ölbäumen: Zerubbabel wird den Tempel vollenden (4, 1—10); eine fliegende Rolle: Fluch für Sünder (5, 1—4); ein

---

[1] Vielleicht identisch mit dem Neh 12, 16 (vgl. V. 4) genannten Priester.
[2] Trotz des gleichen Namens wird die Angabe Mt 23, 35; Lk 11, 51 sich auf den Tod des Zacharias, des Sohnes des Jojadaʿ (2 Chr 24, 20 f.), beziehen.

Epha, Sinnbild der Bosheit (5, 5—11); vier Wagen, ausfahrend zur Strafe der umliegenden Völker (6, 1—8). Der Prophet muß für Jehošua^c eine Krone herstellen: der «Sproß» (Zerubbabel) wird den Tempel bauen (6, 10—15)[1]. Am 4. des 9. Monats im 4. Jahre unter Darius beantwortet der Prophet eine Anfrage über das Fasten während der 70 Gefangenschaftsjahre (7, 1—7). Eine Mahnung zu Redlichkeit (7, 8—14). Jahwe verspricht Wiederherstellung des Volkes beim Aufbau des Tempels (8, 1—17). Jahwe wird die Fasttage in Festtage verwandeln und Jerusalem erhöhen (8, 18—23).

581. Ein Ausspruch Jahwes (9, 1—11, 3): Jahwe wird die Völker heimsuchen und Sion einen König geben (9, 1—10)[2]. Jahwe gibt Rückkehr und Sieg gegen Jawan (9, 11—17)[3]. Jahwe allein spendet Segen (10, 1 f.), überwindet die Völker und führt Sion heim (10, 3—11, 3). Weissagung gegen schlechte Hirten des Volkes (11, 4—17). Ausspruch Jahwes (12, 1—14, 21): Unter Heimsuchung der Völker wird Jerusalem wiederhergestellt werden (12, 1—13, 6)[4]. Gegen einen schlechten Hirten (13, 7—9)[5]. Jerusalem wird gerettet und erhöht unter Heimsuchung der Völker (14, 1—21).

582. Die Dunkelheit des Buches Zach, die schon Hieronymus beklagte[6], hat ihren Grund in der eigenartigen Bilderrede[7], in den apokalyptischen, zum Teil eschatologischen Gedanken und in dem schwierigen Textzustand.

583. Ein fühlbarer Unterschied besteht trotz verwandter Gedankengänge zwischen Kap. 1—8 und Kap. 9—14. Hatte früher Mt 27, 9, wo Zach 11, 12 f. dem Jeremias zugewiesen wird, Anlaß geben können[8], an einen andern Verfasser des zweiten Teiles zu denken, so haben neuere Exegeten, meist der kritischen Schule angehörend[9], aus literarkritischen Gründen den Gedanken auf-

---

[1] Vgl. P. Haupt, The coronation of Zerubbabel (JbL 37, 209—218).

[2] Zu 9, 9 vgl. Mt 21, 4 f.

[3] P. Rießler, Die Griechen im AT (ThQ 94, 329—358).

[4] A. Condamin S. J., Le sens messianique de Zacharie 12, 10 (RchScr 1, 52—56). S. Krauß, Eine alte Erklärung zu Zach 12, 10 (VB 1, 31—34).

[5] Zu 13, 7 vgl. Mt 26, 31.

[6] In Zach., Prol.: «obscurissimus liber Zachariae prophetae» (M^1 25, 1486).

[7] Vgl. D. Buzy, Les symboles de Zacharie (Rb N. S. 15, 136—191); Ders. (s. o. S. 315[4]) 323—405.

[8] So seit J. Mede, Dissertationum ecclesiasticarum triga. Quibus accedunt fragmenta sacra ad Mt 27, 9, Ld. 1653 (vgl. Cornely [s. o. S. 3[2]] 2, 2[2], 606[1]).

[9] Vgl. [G. B. Flügge], Die Weissagungen, welche bei den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, übersetzt und kritisch erläutert, Hamburg 1784; B. Stade, Deuterozacharja. Eine kritische Studie (ZatW 1, 1—96;

gegriffen und einen Deuterozakarja angenommen, ja wie bei Isaias auch beim zweiten Teil mehrere Hände unterscheiden zu können geglaubt [1]. Aber bei Zacharias sprechen die inneren Gründe viel weniger eindeutig als bei Isaias, so daß die kritischen Exegeten in der Datierung des zweiten Teiles zu widersprechenden Ansätzen kommen mußten.

584. Die einen schreiben den ganzen zweiten Teil einem vorexilischen Verfasser [2], die andern einem Schriftsteller der griechischen Zeit [3] zu, während eine dritte Gruppe [4] diesen zweiten Teil von Zach wieder aufteilt und Kap. 9—11 von (meist zwei) vorexilischen [5] und Kap. 12—14 von nachexilischen Schriftstellern herleitet. Bei so unsicher deutbaren Anzeichen verschiedenen Ursprungs wird es sich nicht empfehlen, die überlieferte Zuweisung an den Propheten des 6. Jahrhunderts fallen zu lassen, wenn auch die Verschiedenheiten [6] eine Erklärung verlangen [7] und die Tatsache auffallen muß, daß Mal 1, 1 ebenso eingeleitet wird wie Zach 9 1; 12, 1 [8].

2, 151—172 275—309); aber auch M.-J. Lagrange O. P., Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes (Rb N. S. 3, 67—83).

[1] Nowack (s. o. S. 99 [2]) [2] 377 ff. denkt sogar an vier, N. J. Rubinkam (The second part of the book of Zechariah with special reference to the time of its origin, Basel 1892) an acht verschiedene Hände.

[2] So ältere Exegeten; vgl. Kuenen (s. o. S. 10) 2, 386 f.

[3] So Marti (s. o. S. 99 [2]) 396: 160 v. Chr.

[4] So Steuernagel (s. o. S. 10) 645. W. Erbt (Die Urgestalt des Sacharjabuches [OrLz 22, 49—56 97—104]) nimmt die Zeit des Ezechias für die Urgestalt von Zach 9—14 an, die dann in der Zeit des Darius überarbeitet wurde.

[5] So Strack (s. o. S. 3 [2]) [6] 123 [2].

[6] Vgl. R. Eckardt, Der Sprachgebrauch von Zach 9—14 (ZatW 13, 76—109); Ders., Der religiöse Gehalt von Sacharja 9—14 (ZThK 3, 311—331). Außerdem scheinen manche Angaben für die Zeit vor dem babylonischen und assyrischen Exil zu sprechen, andere wiederum das griechische Weltreich vorauszusetzen.

[7] Sellin (s. o. S. 10) [4] 124 hält den Verfasser von Zach 9—14 für einen Apokalyptiker des 3. Jahrhunderts, der aber unter der Maske eines vorexilischen Propheten schrieb. A. van Hoonacker (Les chapîtres IX—XIV du livre de Zacharie [Rb 11, 161—183 347—378]; vgl. auch Ders. [s. o. S. 166 [1]] 657—662) erklärt die Verschiedenheiten damit, daß die beiden Teile auf einer verschiedenen literarischen Fiktion aufgebaut seien.

[8] Kuenen (s. o. S. 10) 2, 408 f., Driver (s. o. S. 9) 380 f. u. a. meinen, Zach sei gemeinsam mit dem Zwölfprophetenbuch vom gleichen Bearbeiter zusammengestellt.

12. Malachias.

§ 182. Name. Literatur.

585. מַלְאָכִי (1, 1; vgl. 3, 1), Μαλαχίας (aus der ergänzten Namensform מַלְאָכִיָּה), Prophetia Malachiae[1] (Mal).

586. Bibliographie vgl. bei Isopescul (s. u.) 17—26; Knabenbauer (s. o. S. 328) 2^{2}, 502—504. — J. Halévy, Recherches bibliques: Le prophète Malachie (Rsém 17, 1—44). O. Isopescul, Der Prophet Malachias. Einleitung, Übersetzung und Auslegung, Czernowitz 1908. *L. Reinke, Der Prophet Malachi. Einleitung, Grundtext und Übersetzung usw. (s. o. S. 343), Gießen 1856. Smith (s. o. 337).

§ 183. Person und Buch des Propheten Malachias.

587. Malachias ist nach Aggäus und Zacharias anzusetzen, weil der Tempel schon wieder aufgebaut ist (2, 11; 3, 1 10). Da der Prophet am Volke bereits eine Erschlaffung des anfänglichen Eifers tadelt, so muß die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens schon geraume Zeit vorüber sein. Seine Prophetie setzt ungefähr die gleiche Lage voraus, mit welcher Ezra und Nehemias sich zu befassen hatten[2]; deshalb wird 450 v. Chr. der mittlere Ansatz für die Wirkenszeit des Propheten sein.

Manche glauben noch Näheres aus der Weissagung selbst erschließen zu können und lassen den Propheten der Tätigkeit des Ezra den Boden bereiten (also vor 458 v. Chr.) oder die durchgeführte Reform unterstützen und ergänzen (also nach 444 v. Chr.)[3].

588. Die kurze Weissagung ist in Dialogform gehalten.

Jahwe hat das Volk geliebt und gegen Feinde geschützt (1, 1—5). Trotzdem verunehren ihn die Priester durch ungeeignete Opfer, statt

---

[1] Der Name ist doch wohl nicht aus Mal 3, 1 gebildet (so Hölscher [s. o. S. 280] 452 u. a.), wiewohl er sonst im AT nicht vorkommt. Es sind ähnliche Bildungen nicht selten (vgl. אֲבִי 4 Rg 18, 2 = אֲבִיָּה 2 Chr 29, 1). Auch 𝔊 hat diesen Namen in der Überschrift des Buches, wiewohl sie ihn mit ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ übersetzt. — Zur Form «Malachiel» vgl. P. Schepens, Le prophète Malachiel (RchScr 11, 362 f.).

[2] Die jüdische Überlieferung und mit ihr einige Kirchenväter sehen deshalb in unserem Propheten den Ezra selbst. Vgl. 𝔗 zu Mal 1, 1; Hieronymus, In Mal., Prol. (M^{1} 25, 1617 1646). — H. H. Spoer (Some new considerations towards the dating of the book of Malachi [JqR 20, 167—186]) verlegt Mal nicht weit von der Makkabäerzeit.

[3] Vgl. die Zusammenstellung bei Knabenbauer (s. o. S. 328) 2^{2}, 496 f.

deren ein reines Speiseopfer auf der ganzen Welt dargebracht werden soll (1, 6—14)[1]. Weitere Vorwürfe gegen die Priester (2, 1—17). Jahwe wird seinen Engel senden, um die Sünder zu richten (3, 1—6). Abgaben sollen gegeben werden, um Segen zu ernten (3, 7—12). Jahwe wird die Gerechten und die Gottlosen verschieden behandeln (3, 13—21 [𝔙𝔊 4, 3]). Vor dem Tage Jahwes wird der Prophet Elias[2] gesandt werden (3, 22—24 [𝔊𝔙 4, 4—6]).

589. Malachias gilt als der letzte der Propheten (חוֹתַם הַנְּבִיאִים, «sigillum prophetarum»), da nach ihm bis zur Zeit des Messias keiner mehr auftrat[3].

---

[1] Mal 1, 11 versteht vom heiligen Meßopfer das Concilium Tridentinum, sess. 22, De sacrificio missae, cap. 1 (D[11] 939). — Vgl. A. Rembold S. J., Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias (ThG 16, 58—70).

[2] Mt 11, 14; 17, 12; Lk 1, 17. — L. Reinke, Historisch-kritische Abhandlung über Malachi 3, 23 24 (4, 5 6) (ThQ 37, 529—591).

[3] Zur Beziehung von Mal und Zach 9—14 vgl. o. S. 348[8]. — Zur Metrik vgl. Sievers (s. o. S. 330[4]).

II. Teil. Geschichte des atl Kanons.

1. Allgemeines.

§ 184. Literatur. «Kanon».

590. K. Budde, Der Kanon des AT. Ein Abriß, Gießen 1900. F. Buhl, Kanon und Text des AT, Lp. 1891. *A. Loisy, Histoire du canon de l'AT. Leçons d'Ecriture Sainte, P. 1890. *B. Neteler, Beitrag zur Untersuchung der Geschichte des atl Kanons, Mstr. i. W. 1900. H. E. Ryle, The canon of the OT. An essay on the gradual growth and formation of the Hebrew canon of Scripture, Ld. 1892, [2]1895 ([3]1904). J. P. van Kasteren S. J., De joodsche Canon omtrent het begin onzer jaartelling (Studiën [s. o. S. 313[2] unter Van Lujk] 45 [1895], 415—484). Ders., Le canon juif vers le commencement de notre ère (Rb 5, 408—415 575—594). B. Welte, Bemerkungen über die Entstehung des atl Canons (ThQ 37, 58—95). G. Wildeboer, De la formation du canon de l'AT. Etude historico-critique (holländisch: Groningen 1889, [2]1891, [3]1900). Traduit par L. Perriraz, Lausanne [1901] ([4]1908. — Deutsch: Die Entstehung des atl Kanons. Aus dem Holländischen von F. Risch, Gotha 1891).

591. Das Wort «Kanon» (κανών; vgl. קָנֶה)[1], zuerst = «Rohr», wegen seiner Geradheit in der Baukunst verwendet, wurde auch als «Maßstab» in übertragenem Sinne gebraucht[2]. In der religiös-kirchlichen Sprache nennt man «Kanon» einerseits etwas, was als bestimmende Norm und Regel gilt[3], anderseits auch solches,

[1] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 24 ff.; K. A. Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847; T. Zahn, Grundriß der Geschichte des ntl Kanons[2], Lp. 1904, 1—10.

[2] Die Regeln der Grammatik hießen κανόνες. Ein vorbildlicher Schriftsteller konnte κανών genannt werden; vgl. Cicero, Ep. ad Familiares, Lib. 16, Ep. 17: «Tu, qui κανών esse soles scriptorum meorum» (Scripta quae manserunt omnia 9 [Lp. 1925]).

[3] 4 Makk 7, 21 f.: «Wer sollte nicht gemäß dem ganzen Kanon der Philosophie (πρὸς ὅλον τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα)... wegen der Frömmigkeit über die Leidenschaften herrschen?»

das passivisch an einem andern gemessen, normiert wird[1]. Eine in diesem doppelten Sinne gebrauchbare Bezeichnung «kirchlicher Kanon» (κανὼν ἐκκλησιαστικός) konnte auf Verschiedenes angewendet werden (Taufsymbol, jede einzelne kirchliche Lehre oder Satzung, Inbegriff der kirchlichen Glaubenslehren). Besonders gilt dies von der Heiligen Schrift: sie ist normiert an der kirchlichen Lehre[2], normiert aber ihrerseits wiederum Glauben und Leben der Kirche[3]. Von dem früheren Sprachgebrauch im Sinne eines Kanons kirchlich normierter oder das Glaubensleben normierender Schriften aus vollzog sich um die Mitte des 4. Jahrhunderts der Übergang zur Bedeutung «Verzeichnis» dieser Schriften[4].

§ 185. «Kanongeschichte».

592. Die Geschichte des atl Kanons legt dar, wie die einzelnen Bücher des AT allmählich zum jetzigen Umfang des AT zusammengefügt worden sind. Soll die Bildung des Kanons von den ersten Anfängen an verfolgt werden, so ist geschichtlich festzustellen, daß eine dazu berufene Autorität auf Grund eines hierfür geeigneten Merkmales irgend ein Buch durch einen bestimmten Akt als kanonisch erklärt hat.

593. Die Autorität, welche den jetzt gültigen Kanon des AT aufgestellt hat, ist die katholische Kirche. So bestimmt kann man für jüdische geistliche Obrigkeiten nicht die Ermächtigung nachweisen, in Kanonfragen maßgebende Entscheidungen zu treffen; doch die Geltung eines Kanons setzt im Alten Bunde und im Judentum eine solche Autorität voraus.

---

[1] Klemens Rom., 1 Cor. 7, 2: «Laßt uns nun zu unserem vielgerühmten und ehrwürdigen Kanon der Überlieferung (ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα) kommen.»

[2] Z. B. Athanasius, Ep. fest. 39: τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία (Mg 26, 1176).

[3] Z. B. Irenäus, C. haer. 4, 35 (Mg 7, 1089); Isidorus Pelusiota, Ep. 4, 114: Τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας γραφάς, κατοπτεύσωμεν (Mg 78, 1185). Van Kasteren (s. o. S. 351) Rb 5, 408 ff. meint, es habe sich tatsächlich der passivische Sinn durchgesetzt.

[4] Hieronymus, Prol. gal.: «Sapientia ... non sunt in canone.» — Zahn (s. o. S. 351[1]) 6 setzt die Bedeutung «Verzeichnis, Liste» an den Anfang der Entwicklung; der Gedanke an eine normierende Regel sei erst später eingedrungen.

In spätjüdischer Zeit mag der Einfluß, den die Versammlung der Weisen in der religiösen Leitung des Volkes ausübte, wie auf sonstige theologische Fragen, so auch auf biblische Dinge sich erstreckt haben. Der große Gerichtshof (בֵּית דִּין), der nach dem Untergang des Synedriums zu Jerusalem (70 n. Chr.) die Leitung des Judentums übernahm und zuerst in Jabne[1], später in Tiberias am See Genesaret tagte, hat wohl auch Kanonfragen vor sein Forum gezogen. Dementsprechend wird dieselbe Befugnis auch dem Synedrium in Jerusalem geeignet haben. Für noch frühere Zeit ist bezeugt, daß man in Zweifelsfällen gewohnt war, sich an einen Propheten zu wenden[2]. Die «Männer des Ḥizkijja» (אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה [727—699] — Prv 25, 1; vgl. 2 Chr 29, 30 und o. S. 248) sind wohl kein vorübergehendes Gebilde gewesen, sondern eine dauernde Einrichtung; sie hatten Sprüche Salomos, einen Bestandteil eines Buches, das zum jüdischen Kanon gehörte, zu sammeln. Man kann daraus entnehmen, daß sie auch in weiterem Umfange eine Aufgabe in biblischen Dingen hatten. Recht und Beruf des atl Priestertums wird sich ebenfalls nicht bloß auf die Dt 27; 31, 9 erwähnten Obliegenheiten beschränkt haben; Kanonfragen würden sich unschwer daran angliedern lassen. Daß auch die Volksstimme, wenn jemand, und dann unter seinem Einfluß immer mehrere, einem Buch kanonische Geltung zubilligte, als Werkzeug der göttlichen Vorsehung wirken konnte, ist infolge Fehlens anderer bestimmter Autoritäten für möglich zu halten[3].

594. Als Kennzeichen, das ein kanonisches Buch von einem profanen unterscheidet, gilt in der katholischen Dogmatik die Inspiration.

Da sich der Inspirationsbegriff erst im Laufe der Entwicklung immer mehr klärte, so ist anzunehmen, daß im Alten Bunde noch nicht die gleiche bestimmte Vorstellung von der Inspiration wie heute als Merkmal kanonischer Bücher galt. Aber eine gleichwertige Eigenschaft mußte schon damals an kanonischen Schriften festgestellt werden, um sie von rein weltlicher Literatur zu unterscheiden[4].

595. In welcher Art sich die dritte Voraussetzung für die Kanonbildung verwirklicht hat, die formelle Anerkennung des Kennzeichens der Inspiration, wissen wir nicht[5].

---

[1] Um 100 n. Chr. (vgl. Schürer [s. o. S. 163[3]] 2[3], 366 ff.). Zur Lage vgl. Taf. 1, Bild 1, 4d. Dort wurde an einem bestimmten Tage über die kanonische Geltung von Ct und Koh entschieden (Jad. III 5 [s. u. § 187, Nr. 608]; vgl. Budde [s. o. S. 351] 58 ff.).

[2] 1 Makk 4, 46; 14, 41; Josephus, C. Ap. 1, 8 (s. u. Nr. 605). Vgl. W. Fell, Der Bibelkanon des Flavius Josephus (BZ 7, 1—16 113—122 235—244) 114 ff.

[3] Dagegen Eusebius, Praep. evangel. 12, 23 (M[g] 21, 991 f.).

[4] Für uns ist meist nicht mehr der Glaube nachweisbar, daß eine Schrift aus der Hand Gottes herrührt, sondern bloß die Tatsache, daß eine Schrift als verpflichtende Norm für Glauben und Leben galt.

[5] «Inspiriert sein» und «kanonisch sein» unterscheiden sich logisch ebenso wie «sein» und «erkannt sein» und auch sachlich, weil sich inspirierte

Möglich ist, daß eine solche Anerkennung sich in einem einmaligen, mehr oder minder feierlichen Akt aussprach oder sich durch wiederholte Akte der Verwendung eines Buches, also im Volksgebrauch durchsetzte. Für die Kanongeschichte im atl Judentum ist meist nur die Folge solcher Anerkennungsakte, nämlich die kanonische Geltung, für den Beweis erreichbar. Die so erweisbare kanonische Geltung bezieht sich entweder auf einzelne Bücher [1] oder auf Sammlungen [2] von Schriften [3].

2. Geschichte des atl Kanons innerhalb des Judentums.

§ 186. Zeugnisse für die allmähliche Bildung des Kanons.

596. 1) 4 Rg 22 f., der Bericht über den Fund des mosaischen Gesetzbuches unter Josias (623; s. o. S. 81 ff.) und über die Anerkennung seiner Verbindlichkeit, kann nur dann als erstes Zeugnis des atl Kanons angesehen werden, wenn man darunter den ganzen Pentateuch versteht [4]. In diesem Falle ist es ein Zeugnis, daß mindestens ein Menschenalter früher, also nicht nach der Zeit des Ḥizḳijja der Pentateuch als kanonisch anerkannt wurde.

597. 2) Sicher ist Neh 8—10, der Bericht über die Verpflichtung des jüdischen Volkes auf das Gesetzbuch des Moses, das Ezra vorlas (444 v. Chr.), ein Zeugnis dafür, daß der Pentateuch [5] seit geraumer Zeit in kanonischer Geltung stand.

Bücher denken lassen, die nicht kanonisch geworden oder nicht mehr kanonisch geblieben sind. Unrichtig ist infolgedessen, was Budde (s. o. S. 351) 17 meint: «Der Kanon wuchs wie eine Pflanze; er war mit dem ersten inspirierten Buche vorhanden und im Augenblick der Vollendung des letzten abgeschlossen.»

[1] Wildeboer (s. o. S. 351) 16 19 meinte, daß ein einzelnes Buch keinen Kanon bilden könne. Das wäre nur unter der Voraussetzung richtig, daß Kanon «Verzeichnis» bedeute. Naturgemäß aber können nur abgeschlossene Bücher für die Bildung des Kanons in Frage kommen, nicht literarische Stücke, die bloß Vorstufen zum fertigen Literaturwerk darstellen, mögen sie auch in ähnlicher Geltung gestanden haben wie das spätere vollendete Buch.

[2] Eine Sammlung von Büchern als solche kann nur dann ohne weiteres als Zeugnis der kanonischen Anerkennung gelten, wenn die Bücher dieser Sammlung wenigstens später als Bestandteil des Kanons begegnen.

[3] Über die Möglichkeit, daß inspirierte Bücher verloren gingen und deshalb keine kanonische Geltung erlangten, vgl. Cornely (s. o. S. 3^2) 1^2, 246 ff.

[4] Siehe o. S. 82 f.

[5] Siehe o. S. 88 ff.

598. 3) Außerdem bietet die Literatur des AT eine Reihe von Stellen, wo Vorschriften mit verbindlichem Charakter aus einem Gesetzbuch zitiert werden.

Soweit als erwiesen angenommen werden darf, daß damals[1] bereits der ganze Pentateuch existierte, nicht bloße Teilsammlungen der mosaischen Gesetze, sind auch diese Stellen Belege dafür, daß dem Pentateuch kanonische Geltung eignete.

599. 4) Nach Dn 9, 2 existierte zur Zeit des Daniel (Mitte des 6. Jahrh.), mindestens zur Zeit, als Dn verfaßt wurde (ca. 300 v. Chr.; s. o. S. 326 ff.), eine Sammlung von mehreren Schriften, worunter sich das Buch des Propheten Jeremias (vgl. 25, 11; 29, 10) befand, und diese Sammlung erfreute sich einer Schätzung, welche am richtigsten mit der späteren kanonischen Geltung gleichgesetzt wird.

Daß damals der Prophetenkanon abgeschlossen gewesen sei, kann aber daraus nicht mit Sicherheit entnommen werden, wenn es auch am nächsten liegt, an eine Sammlung prophetischer Schriften zu denken.

600. 5) Nach 2 Makk 2, 13 f. sammelte Nehemias im 5. Jahrh. eine Bibliothek, die unzweifelhaft kanonische Bücher enthielt, darum als Sammlung mit kanonischer Geltung betrachtet werden darf[2].

Mit τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν βιβλία könnten die Geschichtsbücher (Jos — 4 Rg)[3] und die prophetischen Bücher (ohne bestimmten Umfang)[4] gemeint sein. Τὰ τοῦ Δαυίδ bezeichnet zunächst ausdrücklich nur die davidischen Psalmen[5], kann aber, wie im späteren Sprachgebrauch üblich, im wesentlichen das ganze Psalterium meinen[6].

---

[1] Wird das günstigste Ergebnis der Pentateuchkritik für richtig gehalten, so würden fast alle Stellen bis auf Moses zurück solche mittelbare Zeugnisse sein. Vgl. o. S. 47 ff.

[2] Daß diese Nachricht geschichtlich sei, wird von Budde (s. o. S. 351) 33 f. ohne hinreichenden Grund bezweifelt; vgl. König (s. o. S. 2[2]) 443; Loisy (s. o. S. 351) 45. — Eine profane Büchersammlung sehen darin Budde (s. o. S. 351) 34 und Loisy (s. o. S. 351) 45.

[3] Der Pentateuch brauchte nicht eigens genannt zu werden, da er seit langem in höchster Schätzung stand. — Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 52 und Fell (s. o. S. 3[2]) 36 finden ihn im ἐπισυνάγειν vorausgesetzt; allein das Kompositum bedeutet trotz des συν nichts weiter als «sammeln».

[4] Nach Loisy (s. o. S. 351) 53 u. a. hätte Nehemias den Prophetenkanon abgeschlossen. [5] So Wildeboer (s. o. S. 351) 29.

[6] Schwerlich wird jedoch dieser Titel den ganzen Umfang der Hagiographen in sich befassen können; so Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 52; dagegen Loisy (s. o. S. 351) 45.

Die ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων = «Briefe der Könige über die Weihegeschenke» können kaum als Benennung für Ezr-Neh gelten [1], wiewohl sich ähnliche Briefe darin finden (Ezr 6, 2—12; 7, 11—26; Neh 2, 7 ff.) [2].

601. 6) Ein ziemlich umfangreiches Verzeichnis von Schriften, die damals vorhanden waren, läßt Sir 44—49 erschließen [3], ein Lobhymnus auf die berühmten Männer der Vorzeit (שבח אבות עולם, πατέρων ὕμνος), die offenbar im Anschluß an die heiligen Schriften aufgezählt werden:

Henoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron, Eleazar, Phinees (Sir 44, 16—45, 26 [𝔙 31]; vgl. noch 49, 14 [𝔙 16] ff.) aus dem Pentateuch, Josue (46, 1 ff.), die Richter (46, 11 [𝔙 13] ff.), Samuel (46, 13 nach dem hebräischen Text und 𝔖ᵖ), David (47, 1 ff.), seine Psalmen (47, 8 [𝔙 9] ff.), Salomo u. a. (47, 12 [𝔙 14] ff.) nach Sm und Rg, Prv, Ct (?), Koh (?) (47, 17 [𝔙 18]), Isaias einschließlich des sog. Deuterojesaja (48, 22 [𝔙 25] ff. — s. o. S. 291), Jeremias (49, 6 [𝔙 8] ff.) mit Lam [4], Ezechiel (49, 8 [𝔙 10]), Job (49, 9 [𝔙 11]) [5], die zwölf Kleinen Propheten (49, 10 [𝔙 12]) [6], Nehemias (49, 11 f.). Die Schriften des AT, welche erwartet werden konnten und nicht genannt sind, mögen übergangen worden sein, weil die vorkommenden «Väter» schon aus andern Schriften entnommen waren (Chr, vielleicht Koh, Ct), oder weil sie noch nicht als kanonisch anerkannt waren (vielleicht Dn, Est) oder erst später entstanden sind [7]. Da die berühmten Vorfahren genannt werden wollten, so fehlt uns der Name des Ezra; dafür braucht man sich aber kaum darauf zu berufen, daß Ezr-Neh mit Chr ein Buch bildeten [8]. Die Art, wie die Bücher hier verwertet werden, setzt eine religiöse Wertschätzung voraus, also ein Äquivalent für den späteren Begriff «kanonisch». Das bestätigt die Tatsache, daß die gleichen Bücher uns in späteren, bestimmteren Zeugnissen für den Kanon wieder begegnen. Das Zeugnis von Sir 44 ff. ist um 180 v. Chr. anzusetzen (s. o. S. 276).

---

[1] So Cornely (s. o. S. 3 [2]) 1 [2], 52.

[2] Budde (s. o. S. 351) 34, König (s. o. S. 2 [2]) 442 und Loisy (s. o. S. 351) 45 sehen darin eine profane Sammlung, aus welcher der Verfasser von Ezr-Neh die Briefe entnehmen konnte.

[3] A. Eberharter, Der Kanon des AT zur Zeit des Ben Sira auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt (AtAbh 3, 3), Mstr. i. W. 1911. [4] Vgl. Loisy (s. o. S. 351) 43.

[5] In dem τῶν ἐχθρῶν der 𝔊 (= אֹיֵב) steckt der Name אִיּוֹב (so der hebräische Text).

[6] Der hebräische Text und 𝔖ᵖ bestätigen es (vgl. Budde [s. o. S. 351] 44 [2]).

[7] Das nimmt die kritische Schule besonders bei Dn an (s. o. S. 325).

[8] Zorobabel aus dem Buche Ezr wird aber genannt. — Daß Ezra fehlt, kommt viel weniger für den Kanon in Betracht als dann, wenn die Ezra-Nehemiasfrage zu klären ist.

602. 7) Der Zeit nach reiht sich die Büchersammlung des Judas des Makkabäers an (2 Makk 2, 14): wie ehedem Nehemias sammelte er alle Bücher, welche während des Krieges zerstreut worden waren.

Nach der ganzen Richtung, in der sich die Wiederherstellungsarbeiten in der Makkabäerzeit bewegten, kann an der religiösen Einschätzung dieser Bibliothek nicht gezweifelt werden. Was sie umfaßte, läßt sich nicht feststellen; nicht einmal das läßt sich behaupten, daß sie mit der Bibliothek des Nehemias sich wesentlich gedeckt hätte.

603. 8) Das Kanonzeugnis, welches wir dem Prolog zur griechischen Übersetzung des Sir entnehmen (ungefähr 130 v. Chr. [s. o. S. 275]), ist im einzelnen nicht so bestimmt wie Sir 44 ff., fügt aber einen neuen Punkt hinzu, der für die Kanongeschichte von Wert ist. Der Übersetzer des Sir nennt drei Teile des Kanons: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (αἱ προφητεῖαι) καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότα (τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων).

Gesetz und Propheten sind bestimmt abgegrenzte Gruppen von Büchern [1], wenn auch ihr Umfang nicht festgestellt werden kann. Auch der dritte Teil läßt an eine abgegrenzte Gruppe [2] denken, die aber wegen der Vielgestaltigkeit der Schriften wie auch heute noch keine zusammenfassende Bezeichnung erhielt. Die Dreiteilung der Büchersammlung [3] ist gegenüber der abweichenden Anordnung in 𝔊 [4] ursprünglich und wird am besten verständlich, wenn man sie als Niederschlag aufeinanderfolgender Sammlungen von heiligen Schriften betrachtet [5]. Damit ist nur eine relative zeitliche Einordnung der drei Gruppen bezeugt, besonders, daß die Propheten vor dem dritten Teil des Kanons gesammelt wurden.

604. 9) Vielleicht weist auch 4 Ezr 14, 44—48 auf unsere kanonische Büchersammlung hin, so unsicher die Überlieferung der Zahl auch sein mag.

---

[1] Dabei ist immer noch die Möglichkeit offen zu lassen, daß einzelne Bücher nachträglich hineinkamen.

[2] Daß der Verfasser des Prologs auch Sir zur dritten Gruppe rechne, ist durch den einleitenden Satz ausgeschlossen. Es müssen nicht einmal alle Schriften enthalten sein, die der spätere jüdische Kanon unter den כְּתוּבִים = «Schriften» zusammenfaßt. So mit Recht Ryle (s. o. S. 351) 155.

[3] Vgl. auch Philo, De vita contemplativa 3, 25; Lk 24, 44.

[4] Vgl. König (s. o. S. 2 [2]) 454 [2].

[5] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 1 [5], 27; Ryle (s. o. S. 351). — Sachliche Gründe für die Dreiteilung (z. B. verschiedene Grade der Inspiration; so das nachbiblische Judentum seit Philo, besonders Moses Maimonides, ספר

Als Ezra die heiligen Schriften wiederherstellte, da unterschied er zwischen den allen zugänglichen und den siebzig geheimzuhaltenden Büchern. Ist die Gesamtzahl der Bücher 94 (so 𝔖, 𝔄𝔱𝔥, 𝔄𝔯𝔞𝔟, 𝔄𝔯𝔪)[1], dann wären die allgemein zugänglichen Bücher 24, und diese Zahl stimmt überein mit der Zahl der Bücher im jüdischen Kanon; das ist Grund genug, in 4 Ezr 14, 44 ff. ein Zeugnis für die 24 Bücher des jüdischen Kanons zu sehen (ca. 1. Jahrh. n. Chr.).

605. 10) Die Gesamtzahl 22 und die Zahl der einzelnen Gruppen von Büchern[2] bezeugt Flavius Josephus, C. Ap. 1, 8[3]:

Οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν τὰ δικαίως [θεῖα] πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωυσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει.... Ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως [ἀρχῆς] οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.... Τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν.

Selbst wenn das θεῖα als späterer Zusatz ausgeschieden wird[4], verrät der ganze Zusammenhang, der Hinweis auf die Autorität der Propheten und die sorgfältige Überlieferung, daß wir in den aufgezählten Büchern kanonische Bücher sehen dürfen. Will man den Umfang dieses Kanons genauer feststellen, so ist die Zahl 22 als später gebildete Zusammenziehung der Zahl 24 zu betrachten[5], also die Summe der Bücher identisch mit dem endgültigen Kanon des Judentums. Da Josephus griechisch und für Griechen schreibt, wird er die griechische Anordnung und Zählung der Bücher zu Grunde gelegt, also Rut und Lam zu Jdc und Jer gestellt und damit zusammengenommen haben. Die 13 geschichtlich-prophetischen Bücher werden demnach sein: Jos, Jdc-Rut, Sm, Rg, Chr, Ezr-Neh, Est[6], Job, Is, Jer-Lam, Ez, Dn, die zwölf Kleinen Propheten. Unter den Hymnen und Lebensregeln des dritten Teiles

מורה נבוכים 2, 45 [vgl. Moses ben Maimon, Führer des Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von A. Weiß (Philos. Bibliothek 184), Lp. 1923, 184[b], S. 284 ff.]; ebenso Thomas Aq., S. th. 2, 2, q. 174, a. 2, ad 3; anders G. F. Öhler, Theologie des AT[3], Stuttgart 1891, 749 f., u. a.) lassen sich nicht einwandfrei durchführen.

[1] 𝔙 204; andere lateinische Hss: 974, 904, 84 (vgl. Budde [s. o. S. 351] 15).

[2] Auch die Aufeinanderfolge ist für Josephus fest bestimmt.

[3] Vgl. Fell (s. o. S. 353[2]). [4] So auch Fell (s. o. S. 353[2]).

[5] Vgl. u. § 199, Nr. 683.

[6] Est ist von Josephus sicher mitgerechnet worden, weil das Datum des zuletzt zugelassenen Buches das der Estererzählung ist.

verstand er wahrscheinlich Pss, Ct, Prv, Koh. Sicher sind diese Annahmen in jeglicher Einzelheit nicht, weil wir über die Art der Zählung nicht authentisch unterrichtet sind. Josephus kann die eine und andere von den Schriften, die in späterer Zeit noch in jüdischen Kreisen bestritten wurden, wie Ez, Ct, Koh (s. u. § 187), übergangen und dafür Rut und Lam als selbständige Bücher mitgezählt haben.

606. 11) Allen Zweifel behebt das Kanonverzeichnis des Talmud, b. Baba batra f. 14^{b} und 15^{a} (2. Jahrh. n. Chr.)[1], welches die Bücher des jüdischen Kanons nach ihrer Reihenfolge und mit den Verfassern im einzelnen aufzählt[2]:

תנו רבנן סדרן של נביאים יהושע ושופטים שמואל ומלכים ירמיה ויחזקאל ישעיה ושנים עשר
.... סדרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינות דניאל ומגלת
אסתר עזרא ודברי הימים . . . ומי כתבן משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב יהושע כתב ספרו
ושמונה פסוקין שבתורה שמואל כתב ספרו ושופטים ורות דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה
זקנים על ידי אדם הראשון על ידי מלכיצדק ועל ידי אברהם ועל ידי משה וע״י הימן וע״י ידותון
ועל ידי אסף (f. 15^{a}) ועל ידי שלשה בני קרח ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות חזקיה
וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר
דניאל ומגלת אסתר עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו . . . ומאן אסקיה נחמיה בן הכליה

«Die Rabbanan lehren: Die Ordnung der Propheten[3] ist: Jos und Jdc, Sm und Rg, Jer und Ez, Is und die Zwölf.... Die Ordnung der ‚Schriften' ist: Rut und Buch der Pss und Job und Prv, Koh, Ct und Lam, Dn und Rolle Est, Ezr und Chr.... Und wer schrieb sie? Moses schrieb sein Buch und die Parasche über Bilʿam[4] und Job. Josue schrieb sein Buch und acht Verse in der Tora[5]. Samuel schrieb sein Buch und Jdc und Rut. David schrieb das Buch der Pss durch zehn Älteste, durch den ersten Menschen, durch Melchisedech und durch Abraham und durch Moses und durch Heman und durch Jedutun und durch Asaph (f. 15^{a}) und durch die drei Söhne des Ḳoraḥ. Jeremias schrieb sein Buch und das Buch Rg und Lam. Ḥizḳijja und seine Versammlung schrieben Is, Prv, Ct und Koh. Die Männer der großen Synagoge schrieben Ez und die Zwölf, Dn und die Rolle Est. Ezra schrieb sein Buch und das Geschlechtsregister der Chr bis auf sich.... Und wer führte es weiter? Nehemias, der Sohn des Ḥakalja.»

---

[1] Es ist eine בָּרַיְתָא, eine «außerhalb» der offiziellen Sammlung des R. Jehuda ha-Naṣîʾ (136—217 n. Chr.) gebliebene Mišna-Überlieferung.

[2] Vgl. G. A. Marx, Traditio rabbinorum veterrima de librorum Veteris Testamenti ordine atque origine, Diss. Lp. 1884, neue Ausgabe (unter dem Namen G. Dalman, Habilit.-Schrift) 1891, 13—19; Ryle (s. o. S. 351) 284 bis 291.

[3] Innerhalb des Pentateuchs gab es keine verschiedene Reihenfolge (vgl. u. § 201, Nr. 690).

[4] Nm 23 f. — «Dieser gehört eigentlich nicht in den Pentateuch» (L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud 6, Lp. 1906, 976[588]).

[5] Dt 34, wo über den Tod des Moses berichtet wird (s. o. S. 62).

607. Wie man auch diese Talmudstelle im einzelnen deuten mag [1], für die Kanongeschichte steht fest, daß um 200 n. Chr. die erwähnten 24 Bücher im Judentum als kanonisch angesehen wurden. Da die Zahl 22 im Kanon des Flavius Josephus aus der Zahl 24 entstanden ist [2], so dürfen wir die gleichen Bücher im Kanon des Judentums ein Jahrhundert vorher (ca. 100 n. Chr.) suchen. Da 4 Ezr ungefähr in der gleichen Zeit entstand, ist es durchaus möglich, daß von seinem Verfasser die kanonischen 24 Bücher unter den allgemein zugänglich gemachten verstanden wurden (vgl. o. S. 357 f.).

§ 187. Streit über kanonische Geltung einzelner Bücher bei den Juden.

608. Im nachbiblischen Judentum tauchten, zum Teil zu gleicher Zeit mit dem talmudischen Kanon [3], Zweifel auf, ob einzelne Bücher kanonisch seien.

1) Ct: Jadaim III 5 כל כתבי הקדש מטמאין את הידים... ר׳ יוסי אומר קהלת אינה מטמא את הידים ושיר השירים מחלוקת = «alle heiligen Schriften beflecken die Hände [4]... R. Jose sagt: Koh beflecke die Hände nicht und Ct ist strittig» (vgl. auch b. Meg. 7 [a]).

2) Koh: b. Šabb. f. 30 [b] בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה = «es suchten die Weisen das Buch Koh zu verbergen [5], weil seine Worte einander widersprechen» (vgl. Jad. III 5 [s. o.]; Hieronymus zu 12, 14 [M[1] 23, 1172]).

3) Est: b. Sanh. f. 100 [a] מגלת אסתר לא בעי מטפחת = «die Esterrolle bedarf keiner Umhüllung» (vgl. b. Meg. 7 [a]) [6].

---

[1] Vgl. o. S. 359 [2]. [2] S. u. § 199, Nr. 683.

[3] Vgl. G. Aicher, Das AT in der Mischna (BSt 11, 4), Frb. i. Br. 1906; Buhl (s. o. S. 351) 27 ff.; Van Kasteren (s. o. S. 351) 587.

[4] Daß dieser Ausdruck sachlich gleichwertig der kanonischen Geltung war, ergibt der Zusammenhang. Wie er zu dieser Bedeutung kam, wird verschieden erklärt (vgl. Budde [s. o. S. 351] 3 f.). Der einleuchtendste Grund für diese Aussage ist wohl der, daß man nach Berührung der heiligen Schriften ebenso, wie wenn man Unreines berührt, also die Hände befleckt hatte, die Hände waschen mußte (vgl. Podechard [s. o. S. 250] 9 f.).

[5] גנז = der Genizza überantworten, wo u. a. auch unbrauchbar gewordene Bibel-Hss untergebracht wurden, wird abwechselnd mit dem oben genannten Ausdruck gebraucht und hat deshalb die gleiche Bedeutung: für nicht kanonisch erklären (nicht bloß: vom öffentlichen Gebrauche ausschließen; so König [s. o. S. 2 [2]] 452; vgl. Aicher [s. o. Anm. 3] 27 ff.).

[6] Melito von Sardes und Athanasius lassen Est in ihren Kanonverzeichnissen weg, was auf diesen jüdischen Zweifel zurückgehen kann (vgl. u. § 194, Nr. 640 und 642).

4) Prv: b. Šabb. f. 30^b ואף ספר משלי בקשו לגנוז שהיו דבריו סותרין זה את זה = «und auch das Buch Prv wollte man verbergen, weil seine Worte sich widersprechen».

5) Ez: b. Šabb. f. 13^b נגנז ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה = «das Buch Ez wollte man verbergen, weil seine Worte den Worten der Tora widerstreiten» (vgl. b. Chag. f. 13^a; b. Menach. f. 45^a).

6) Rut: b. Meg. f. 7^a [1].

609. Da auch Bücher bestritten wurden, die sicher schon zur Zeit des Sirach als kanonisch galten (Prv, Ez), und zu gleicher Zeit so sichere Kanonverzeichnisse umliefen, wie sie Josephus und der Talmud bieten, so wird es sich um nachträglich auflebende Bedenken[2] gegen schon kanonisierte Bücher handeln, nicht um Anzeichen eines erst werdenden Kanons[3].

§ 188. Ezra, die «große Synagoge» und der sog. «Canon Esdrinus».

610. Den jüdischen Kanon von 24 Büchern nennt man auch «Canon Esdrinus». Diese Bezeichnung fußt auf der Ansicht, daß Ezra den Kanon zum Abschluß gebracht habe[4]. Das ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil einige der in ihm aufgenommenen Bücher erst nach Ezra entstanden sind.

Die Ansicht erklärt sich als legendenhafte Ausschmückung dessen, was tatsächlich die Kanongeschichte dem Ezra und seiner Zeit zuschreibt: Vorlesung der Tora (444 v. Chr.; vgl. Neh 8—10 [s. o. S. 88 ff.]), die Büchersammlung seines Zeitgenossen Nehemias (2 Makk 2, 13 f. [s. o. S. 355]), daß Ezra unter Artaxerxes I. (465—425)[5] mit der Tora nach Palästina kam, und daß Artaxerxes von Josephus als Endpunkt für die Aufnahme kanonischer Bücher in das AT angegeben wird (C. Ap. 1, 8).

---

[1] Nach einigen soll auch Jon bestritten worden sein. Allein Nm r. 18 kommt das keineswegs klar zum Ausdruck (vgl. Buhl [s. o. S. 351] 31).

[2] Bei der Art der talmudischen Diskussion kann das nicht wundernehmen. Die Bestreiter der kanonischen Gültigkeit stützten sich hauptsächlich auf Widersprüche in den Schriften selbst oder mit der Tora.

[3] So Budde (s. o. S. 351) 62; König (s. o. S. 2[2]) 451. Wildeboer (s. o. S. 351) 106 f. meint, daß damals der Kanon in der öffentlichen Meinung angenommen war, aber noch nicht in der Schule. — Da die Sicherung von Ct und Koh mit der Synode von Jabne (Jamnia; vgl. o. S. 353) in Beziehung gesetzt wird, redet Buhl (s. o. S. 351) 27 f. von einer Revision des Kanons in Jamnia.

[4] Vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 37; Ryle (s. o. S. 351) 250—261.

[5] Wäre Xerxes I. (485—465) gemeint, wie manche glauben (z. B. Fell [s. o. S. 353[2]] 113[1]; Ryle [s. o. S. 351] 252[1]), dann hätte Josephus nicht an den Abschluß des Kanons unter Ezra gedacht, sondern nur den König genannt, unter dem die letzte Episode der atl Kanongeschichte (Est) spielte.

Klar kommt diese legendenhafte Erweiterung und Ausschmückung, welche Ezras Bedeutung für das AT erfahren hat, zu Tage in 4 Ezr 14, 18—47: während des Exils seien die heiligen Bücher zu Grunde gegangen; mit Hilfe des von Gott gesandten heiligen Geistes habe Ezra sie wieder niedergeschrieben und abgesehen von 70 geheimzuhaltenden Büchern dem öffentlichen Gebrauche übergeben. Die Kirchenväter wiederholten diese Legende und sind dabei ohne Zweifel von 4 Ezr abhängig [1].

611. Den «Männern der großen Synagoge» werden in der jüdischen Überlieferung verschiedene Aufgaben in Bezug auf das AT zugeschrieben.

Nach dem Talmud (b. Baba batra f. 15ᵃ) schrieben sie die Bücher Ez, die zwölf Propheten, Dn und Est, woran sich Ezra, der Verfasser von Ezr-Neh und Chr, anschließt [2]. Der außerkanonische Traktat Abot des R. Natan im babylonischen Talmud sagt von ihnen, sie hätten Ct und Koh erklärt und es möglich gemacht, daß die beiden Bücher öffentlich vorgelesen wurden (Kap. 1 [im Anhang zu den Talmudausgaben]).

Es muß sich aber diese Überlieferung erweitert haben, so daß Elias Levita († 1549) [3] in nachmittelalterlicher Zeit daraus entnehmen konnte, Ezra und seine Gefährten, die «Männer der großen Synagoge», hätten den richtigen Konsonantentext hergestellt, die heiligen Schriften gesammelt und den Kanon gebildet [4]. Durch J. Buxtorf [5] gewann die Meinung, daß Ezra mit den Männern der großen Synagoge den Kanon gebildet habe, die weiteste Verbreitung [6].

612. Auch wenn die Männer der großen Synagoge wirklich die Lücke in der jüdischen Traditionskette zwischen Ezra und den sog. fünf Paaren (2. Jahrh. v. Chr.) ausgefüllt hätten [7], würden die positiven An-

---

1 Dagegen sieht Cornely (s. o. S. 3 [2]) 1², 53 f. in den Angaben der Kirchenväter von 4 Ezr unabhängige Zeugnisse. 2 Siehe o. S. 359 f.

3 Sepher massoret ha-massoret, Venedig 1536, deutsch: Übersetzung des Buches Massoreth Hammassoreth. Unter Aufsicht und mit Anmerkungen J. S. Semlers, Halle a. S. 1772. C. D. Ginsburg, The massoreth hamassoreth of Elias Levita with an English translation and critical and explanatory notes, Ld. 1867.

4 Manche meinen, Elias Levita habe diese Ansicht rein erfunden; dagegen Strack in PRE 9³, 744.

5 Tiberias sive Commentarius massorethicus triplex, Basel 1665, 22 ff.

6 Vgl. dazu Strack in PRE 9³, 744.

7 Nach dem Mišna-Traktat Pirḳê abot, Kap. 1, erscheinen als Träger der Tradition: Moses, Josue, die Ältesten, die Propheten, die Männer der großen

haltspunkte schwerlich genügen, ihnen eine so bedeutsame Aufgabe in der Kanongeschichte zuzuschreiben. Jedoch es scheint das Gebilde der großen Synagoge dadurch entstanden zu sein, daß die große Versammlung von Neh 8—10 aus einer hörenden zu einer gesetzgebenden Versammlung umgeschaffen wurde. Weil die nachexilische Geschichte im Judentum viel zu sehr zusammengezogen wurde, konnte es kommen, daß alles, was die nachexilischen Jahrhunderte an berühmten Namen hervorbrachten, in sie eingereiht wurde, und so mußte die für kurze Zeit zusammengerufene Versammlung des Ezra, als man eine bessere Einsicht in die nachexilische Geschichte und das verschiedene Zeitalter ihrer angeblichen Mitglieder gewann, in der jüdischen Vorstellung zu einer dauernden Institution werden [1].

613. Von einem «Canon Esdrinus» kann infolgedessen auch nicht in dem abgeschwächten Sinne die Rede sein, daß Ezra mit den Männern der großen Synagoge den jüdischen atl Kanon endgültig festgestellt hätte.

§ 189. Das Judentum und der atl Kanon der christlichen Kirche.

614. Das Judentum ist eine von Gott gewollte und geordnete Form einer Religion, die auf positiver Offenbarung beruht, und sollte im großen und ganzen ein Vorläufer zur Einrichtung der christlichen Kirche sein. Die Formen der religiösen Betätigung im Judentum sind zum Teil vorübergehender Art, so daß sie mit ihm Recht und Geltung verloren; zum Teil aber sollten sie als Erbe in die christliche Kirche übergeleitet werden. Ob der atl Kanon des Judentums zur zweiten Gruppe gehörte, ist umstritten. Diejenigen Exegeten, welche den Kanon des Judentums als solchen für verbindlich in der christlichen Kirche erklären, können dies

---

Synagoge, die «fünf Paare», die Tannaim mit Hillel und Šammai an der Spitze (zur Zeit Christi).

[1] Vgl. A. Kuenen, Over de Mannen der Groote Synagoge, Amsterdam 1876 (ins Deutsche übersetzt von K. Budde; vgl. Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von A. Kuenen, Frb. i. Br. 1894, 125—160); Ryle (s. o. S. 351) 261—283. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 1^5, 28 stimmt Kuenens Stellungnahme gegen eine große Synagoge zu. Cornely (s. o. S. 3 [2]) 1^2, 49^6 sieht in ihr Gehilfen des Ezra, welche mit ihm die nachexilische Gemeinde einrichteten. Für die große Synagoge tritt ein H. Englander, The men of the Great Synagogue (in Hebrew Union College Jubilee Volume [1875—1925], Cincinnati 1925 [vgl. JSoR 1926, Okt.]), der sie als Führer der jüdischen Gemeinde von der persischen Herrschaft bis Simon den Gerechten (3. Jahrh. v. Chr.) betrachtet. Vgl. auch Institutiones (s. o. S. 10) 1, 17^3.

nur unter der Voraussetzung, daß die oben dargelegte Geschichte des atl Kanons noch im Judentum eine Ergänzung erfuhr. Da die christliche Kirche zu den 24 Büchern des jüdischen Kanons hinzu, abgesehen von Zusätzen zu Est und Dn, auch noch 7 weitere Schriften (Tob, Jdt, Sap, Sir, Bar, 1 und 2 Makk) in ihrem Kanon zählt, so muß sie nach der Ansicht dieser Exegeten einen solchen erweiterten Kanon vom Gesamtjudentum einer früheren Zeit oder wenigstens von einer Richtung innerhalb des Judentums übernommen haben.

615. I. Daß das ganze Judentum ehedem einen Kanon von 31 Büchern besaß wie die christliche Kirche, ihn aber, nachdem die christliche Kirche seinen älteren und umfangreicheren Kanon übernommen hatte, verringerte, haben viele katholische[1] und einige akatholische[2] Exegeten behauptet. Allein die Beweise, welche hierfür geltend gemacht werden, vermögen die Tatsache nicht aufzuwiegen, daß es seit Josephus, vielleicht schon seit Sir einen bestimmten Kanon gibt, der die genannten 7 Bücher nicht aufwies.

Man glaubte sich auf eine Reihe von Anzeichen hierfür berufen zu können, die aber bei einer genaueren Prüfung sich als nicht stichhaltig erweisen.

616. a) Josephus behauptet, seine Geschichte ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν ἱερῶν βιβλίων geschrieben zu haben (C. Ap. 1, 1). Wenn man das mit den Vertretern der eben genannten Anschauung auf alle benützten Quellen bezöge, gehörten nicht bloß die erwähnten 7 Schriften, die er tatsächlich benützte[3], zu den heiligen Schriften, sondern nicht minder seine zahlreichen profanen Quellen. Gerade Josephus zeigt aber keine Spur von Unsicherheit in Bezug auf die Zahl von 22 kanonischen Büchern.

617. b) «Alle heiligen Schriften darf man (am Sabbat) aus einem Brande retten, ob man in denselben [am Sabbat] liest oder ob man in

[1] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 1 [5], 28; *B. Pörtner, Die Autorität der deuterokanonischen Schriften des AT nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Judentums, Diss. Mstr. i. W. 1893 (er meint, daß die genannten 7 Schriften bei den palästinischen Juden den übrigen kanonischen nicht gleich gehalten wurden, wie es bei den Alexandrinern der Fall war); Scholz (s. o. S. 76 [10]) 34 f.; Van Kasteren (s. o. S. 351) Rb 5, 411 f.; VDB 2, 141.

[2] Z. B. P. de Lagarde, Bespr. von E. Havet, Etudes d'histoire religieuse usw. (GgA 1891, 2, 497—520) 500.

[3] Vgl. Fell (s. o. S. 353[2]) 10 ff. 236 ff.

denselben nicht liest» (Šabb. XVI 1). Geiger (Einleitung [s. o. S. 9] 13) wollte unter den Schriften, aus denen man nicht liest, solche verstehen, welche außerhalb der 24 kanonischen Bücher stehen, also aus der Stelle ein erweitertes Verzeichnis heiliger Schriften erschließen. Allein auch unter den 24 kanonischen Büchern gab es solche, welche nicht vorgelesen wurden[1].

618. c) Zweifellos wurden die 7 Schriften außerhalb der 24 Bücher in jüdischen Kreisen gekannt und geschätzt. Aber diese Schätzung ging (vielleicht mit Ausnahme von Sir) nicht so weit, daß daraus auf einen erweiterten Kanon geschlossen werden könnte.

Bar: Für Dn 9, 7 f. 15 soll Bar als Vorlage in Betracht kommen. Es könnte aber auch das umgekehrte Verhältnis obwalten (s. o. S. 309). Weiterhin soll dem Übersetzer von Jer ins Griechische Bar mit Jer vereinigt vorgelegen haben. Der Verfasser des 11. salomonischen Psalmes soll Bar 5, 4 ff. verwertet und damit als autoritativ anerkannt haben. Const. Ap. 5, 20 steht (vgl. M^{g} 1, 896, nicht nach der syrischen Überlieferung), daß Bar in den Synagogen vorgelesen wurde[2]. Gegen den bestimmten Kanon der damaligen Zeit, der Bar nicht kennt, können solche Anhaltspunkte und Schlußfolgerungen nicht aufkommen. Einzig die Tatsache könnte ins Gewicht fallen, daß Bar im Kanon von Kirchenvätern steht, welche doch wohl vom jüdischen Kanon maßgebend beeinflußt sind[3]; allein Bar konnte sehr leicht zufällig hineingeraten, weil er eng mit Jeremias verbunden war[4].

Tob: Die aramäischen und hebräischen Texte[5] zeugen dafür, daß Tob den Juden bekannt und in ihren Kreisen geschätzt war. Kanonische Geltung ist damit nicht bezeugt; vielmehr erfuhr das Buch von jüdischer Seite Widerspruch[6].

Jdt: Davon gibt es ebenfalls semitische Texte[7]. Wenn als Inspirator für Jdt wie für Tob nicht der Heilige Geist, sondern «die Tochter der Stimme» (בַּת קוֹל) betrachtet wird[8], so ist das Buch damit ausdrücklich von den kanonischen Schriften unterschieden.

1 Makk: Talmud, b. Joma f. 29^{a} berichtet, «das Tempelweihfest (חֲנֻכָּה) sei gegeben worden, um es zu schreiben (לִכְתּוֹב)». Das bezieht sich wohl zunächst auf 1 Makk (vgl. Kap. 4), das dem Origenes und Hieronymus noch hebräisch vorlag[9]. Auch Josephus hat das Buch benützt. Danach nimmt es in der liturgischen Verwendung einen höheren Rang ein als diejenigen Schriften (z. B. Est), welche bloß

---

[1] Vgl. Schürer (s. o. S. 163^{3}) 2^{3}, 310^{13}.

[2] Vgl. dagegen Schürer (s. o. S. 163^{3}) 3^{4}, 464.

[3] Stellen vgl. bei Schürer (s. o. S. 163^{3}) 3^{4}, 465 und u. § 194, Nr. 642.

[4] Auch aus den hexaplarischen Zeichen zum griechischen Text von Bar könnte man höchstens schließen, daß Origenes den hebräischen Text noch gekannt habe, nicht aber, daß er bei den Juden als kanonisch gegolten habe (vgl. Cornely [s. o. S. 3^{2}] 2, 2^{2}, 421).

[5] Vgl. o. S. 175 f. [6] So Origenes, De oratione 14 (M^{g} 11, 461 f.).

[7] Vgl. o. S. 183. [8] Vgl. Cornely (s. o. S. 3^{2}) 1^{2}, 61. [9] Vgl. o. S. 200 f.

mündlich verwertet werden durften. Eine klare Einschätzung als kanonisch ist das trotzdem nicht[1].

2 Makk: Talmud, b. Joma f. 29[a] könnte sich auch auf dieses Buch beziehen (vgl. Kap. 2 und 10). Aber daraus ließe sich für 2 Makk ebensowenig eine kanonische Geltung erschließen.

Sap: Das Buch war nach Epiphanius im 4. Jahrh. bei den Juden wenigstens strittig[2]. Um dieselbe Zeit führt Eustathius Sap 18, 14 ff. so an, als ob es im jüdischen Kanon stünde[3].

Sir: Lange Zeit in hebräischer Sprachform erhalten, ist Sir vielfach so verwertet worden, als ob das Buch kanonisch wäre[4]. Daraus schließen manche Exegeten mit Recht, daß das Buch in bestimmten Kreisen zum Kanon gerechnet wurde[5].

Est- und Dn-Zusätze: Auch von ihnen sind semitische Texte bekannt oder anzunehmen[6], ohne daß ihre kanonische Geltung sicher festgestellt werden könnte.

619. Die erwähnten einzelnen Belege beweisen nur, daß bei den Juden auch außerkanonische Schriften hochgeschätzt wurden, insbesondere die genannten 7 Bücher. Findet die Hochschätzung ab und zu in Formen Ausdruck, die auf kanonische Wertung hinweisen könnten, so wird das nur in nicht maßgebenden Kreisen geschehen sein (so bei Sir), oder es wird sich

---

[1] Das jüdische Werk מְגִלַּת אַנְטִיוֹכֹס oder סֵפֶר בֵּית הַשְׁמוֹנָאִי, das nach Van Kasteren ([s. o. S. 351] Rb 5, 580) das ausgeschiedene 1 Makk im Kanon ersetzt haben könnte, kommt erst im 8. Jahrh. vor (vgl. G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume, Lp. 1894, [2]1905, 6 f.).

[2] Adv. haer. 1: Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι δύο βίβλοι παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Ἰουδαίοις) ἐν ἀμφιλέκτῳ, ἡ σοφία τοῦ Σίραχ καὶ ἡ τοῦ Σαλομῶντος (M[g] 41, 213).

[3] Εἰ δέ τις τὴν Ἰουδαικὴν ἀρρωστῶν ἀβλεψίαν τὰς εὐαγγελικὰς καὶ οὐ προσίεται φωνάς, ἐπακτέον αὐτῷ τὰ τοῦ Σαλομῶντος ἀποφθέγματα καὶ ῥητέον ὧδέ πως (M[g] 18, 652).

[4] Z. B. Talmud, b. Erubin f. 65[a] (שֶׁנֶּאֱמַר, Sir 6, 32); b. Baba ḳama f. 92[b] (שֶׁנֶּאֱמַר בַּכְּתוּבִים, Sir 13, 15); hier wird also Sir zum dritten Teil des Kanons gerechnet). — Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge bei den Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte[2], Frankfurt a. M. 1892, 106 ff.

[5] Z. B. Pörtner (s. o. S. 364[1]) 48—50; Van Kasteren (s. o. S. 351) Rb 5, 580. — Ryle (s. o. S. 351) 194 f. will nicht so weit gehen, weil anderwärts das öffentliche Vorlesen ausdrücklich verboten wird (z. B. Talmud, b. Sanhedrin f. 100[b]).

[6] Vgl. o. S. 190 u. 322 f. — Nach Julius (s. o. S. 322[5]) 18 f. wären die Zusätze von Dn Bestandteile des sog. alexandrinischen Kanons (s. u. Nr. 622 f.) gewesen.

dabei nicht um einen bestimmten Kanon mit festumschriebenen Grenzen handeln[1].

620. Indirekte Zeugnisse und Schlußfolgerungen aus Voraussetzungen können ebensowenig gegen den bestimmt abgegrenzten jüdischen Kanon ins Gewicht fallen. Sie fußen meistens auf der Annahme, daß wenigstens in einem Teil des Judentums, in der alexandrinischen Diaspora, ein erweiterter Kanon erweisbar sei, und daß vermöge der engen Verbindung zwischen dem palästinischen und alexandrinischen Judentum ersteres von einer solchen Kanonerweiterung nicht unbeeinflußt geblieben sein könne. Die enge Verbindung zwischen den beiden jüdischen Gemeinschaften entspricht sicher den Tatsachen. Ein gegenseitiger Austausch legt sich nahe. Aber von vornherein wird angenommen werden müssen, daß viel mehr und viel häufiger das palästinische Judentum für die Diaspora maßgebend war als umgekehrt. Gerade in Bezug auf die heiligen Schriften sind tatsächlich die Alexandriner die Empfangenden gewesen. Das ergibt sich aus 2 Makk 2, 14 f., wie auch die Est-Übersetzung von Jerusalem nach Ägypten kam[2]. Mit Ausnahme von Sap (s. o. S. 268 f.) und vielleicht 2 Makk (s. jedoch o. S. 205) sind zudem diese Schriften eines angeblichen alexandrinischen Kanons in Palästina entstanden und von da aus nach Ägypten gekommen. Selbst wenn also die Alexandriner einen eigenen Kanon sich geschaffen hätten (darüber vgl. das Folgende), so wäre es ein ungewöhnlicher Vorgang, daß er ohne Schwierigkeiten nach Palästina übergegriffen hätte.

621. Wie keine hinreichenden Anhaltspunkte vorliegen, einen erweiterten Kanon im ganzen Judentum anzunehmen, so fehlt auch jede Stütze für die Annahme, daß im Judentum jemals der Kanonumfang verringert worden sei.

622. II. Eine zweite Anschauung erkennt in dem Kanon von 24 Büchern den palästinischen Kanon (πρῶτος κανών); die Alexandriner hätten einen eigenen und umfangreicheren «alexandrinischen», «zweiten» Kanon (δεύτερος κανών)[3] besessen. Diese

---

[1] So erklärt sich die Tatsache, daß diese Bücher und besonders die Zusätze in engster Verbindung mit den kanonischen Büchern in der 𝔊 Aufnahme finden konnten; vgl. Julius (s. o. S. 322[5]) 18 f.

[2] Vgl. Est 𝔊 10, 11 (𝔙 11, 1).

[3] Sixtus von Siena (1520—1569) hat diese Bezeichnungsweise zum ersten Male verwendet, wenn sie bei ihm auch etwas anders begründet ist (vgl. Bibliotheca Sancta 1, Neapel 1742, 2: «Canonici secundi ordinis [qui olim Ecclesiastici vocabantur et nunc a nobis Deuterocanonici dicuntur]» . . .; er bezieht die Benennung auf einen späteren, d. i. «zweiten» Kanon in der christlichen Kirche). Der Ausdruck hat bereits bei den Kirchenvätern eine Vorlage (τὰ δὲ λοιπὰ πάντα [ἔξω] κείσθω ἐν δευτέρῳ, Cyrillus v. Jer., Cat. 4, 36

Unterscheidung eines doppelten jüdischen Kanons hat den genannten 7 Schriften mit den Est- und Dn-Zusätzen den Namen «deuterokanonisch» gegenüber den 24 «protokanonischen» Büchern verschafft.

623. Ein direktes Zeugnis für einen derartigen alexandrinischen Kanon fehlt [1]. Die indirekten Zeugnisse, welche hierfür ins Feld geführt werden, sind keineswegs derart, daß sie diesen Mangel ersetzen könnten.

Der ausgedehntere christliche Kanon würde nur dann auf eine gleich umfangreiche jüdische Vorlage schließen lassen [2], wenn eine Abhängigkeit der Kirche hierin geschichtlich nachweisbar oder dogmatisch gefordert wäre. Beides ist nicht der Fall. Was man als geschichtliche Anhaltspunkte für einen alexandrinischen Kanon geltend macht, hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Die Juden faßten sicher im Laufe der Zeit einen Haß gegen die 𝔊 (s. u. § 216) [3]. Aber dieser galt keineswegs einem abweichenden Kanonumfang [4], sondern dem Dienste, den die 𝔊 wegen mancher messianisch gefaßten Stellen den Christen im Kampfe gegen das Judentum leistete. Da die 𝔊 nur allmählich, Buch für Buch gesondert, übertragen wurde und die einzelnen Bücher erst nachträglich sich zu einem Ganzen zusammenfügten, kann man von einem Septuagintakanon im eigentlichen Sinne nicht reden. Der sog. Septuagintakanon ist nur der Kanonumfang von 𝔊-Hss, die alle aus christlichen Händen stammen, also keineswegs Zeugnisse eines Kanons aus

---

[M^{g} 33, 500]). — Vertreten wird diese Ansicht u. a. von Cornely (s. o. S. 3^{2}) 1^{2}, 57 ff.; Fell (s. o. S. 3^{2}) 47 ff.; E. König, Kanon und Apokryphen. Eine geschichtliche Darstellung (BFchrTh 21, 6), Gütersloh 1917; Loisy (s. o. S. 351) 60 ff.; Van Kasteren (s. o. S. 351) Rb 5, 412; Wildeboer (s. o. S. 351) 25 f. (letzterer erkennt aber den Kanon der Alexandriner nicht als abgeschlossen an).

[1] Vgl. Cornely (s. o. S. 3^{2}) 1^{2}, 59. Hier sind auch die üblichen Beweisversuche für einen solchen Kanon zusammengestellt.

[2] So VDB 2, 141 f.

[3] Während die Juden früher den Tag der 𝔊-Übersetzung alljährlich auf der Insel Pharus (s. Taf. 1, Bild 1, 4 a/b) durch ein großes Fest begingen (Philo, De vita Mosis 2, 7) und sie für inspiriert hielten, wandten sie sich allmählich von ihr ab (Justinus, Dial. c. Tryph. c. 68 [M^{g} 6, 635]) und machten schließlich den gleichen Tag (8. Tebet) zum Fast- und Bußtag (so Meg. Ta'anit [gegen Ende; vgl. A. Neubauer, Mediæval Jewish chronicles and chronical notes, ed. from printed books and Mss 2 (Anecdota Oxoniensia, Oxford 1895, Sem. Ser. 1, 6, 3—25), 24]; Trakt. Sopherim 1, 7, im Anhang zu den Talmudausgaben). — Nach B. Maier, Das Judentum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Ceremonien dargestellt, Regensburg 1843, 526 beträfe die Trauer bloß die Tatsache, daß Juden einer Übersetzung bedurften, um die Heilige Schrift gebrauchen zu können.

[4] So VDB 2, 141 f.

jüdischen Kreisen sein können[1]. Der alexandrinische Jude Philo zitiert keine einzige deuterokanonische Schrift und bedeutet viel eher eine Schwierigkeit als eine Stütze eines alexandrinischen Kanons[2]. Daß er in seinen Bibelzitaten die 𝔊 verwertete, läßt nicht auf einen alexandrinischen Kanon schließen; zudem hat er sie nur teilweise benützt[3]. Hat ja auch Josephus die 𝔊 benützt und doch ausdrücklich den Kanon von 22 (bzw. 24) Büchern angeführt[4]. Wenn man geltend machen wollte, daß bei der Schriftlesung in hellenistischen Synagogen die griechische Sprache zulässig war[5], so müßte noch festgestellt werden, daß auch deuterokanonische Schriften wirklich vorgelesen wurden; denn die 𝔊-Form der heiligen Schriften gebrauchen, bedeutet noch nicht einen bestimmten Kanonumfang anerkennen, weil es einen Septuagintakanon nicht gab. Aus dem gleichen Grunde können auch die Kirchenväter, welche die 𝔊 anerkennen und gebrauchen, nicht als Zeugen für den alexandrinischen

---

[1] Anders Buhl (s. o. S. 351) 44 ff.; König (s. o. S. 2[2]) 441[1]. — Die Unzial-Hss der 𝔊 erweitern den jüdischen Kanon nicht gleichmäßig und haben meist auch apokryphe Schriften aufgenommen (s. u. S. 376, Nr. 636).

[2] Vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 50.

[3] A. Schröder (De Philonis Alexandrini Vetere Testamento, Diss. Greifswald 1907) glaubt feststellen zu können, daß Philo neben der 𝔊 eine älteste, von ihr verschiedene griechische Übersetzung gebrauchte.

[4] Fell (s. o. S. 353[2]) 240 f. meint, Josephus verschleiere die Differenz bezüglich des Kanonumfangs. Richtiger ausgedrückt: er kennt einen Unterschied nicht. — Weitere Zeugnisse aus hellenistischen Schriftstellern, welche die 𝔊 verwerten, vgl. bei Swete (s. o. S. 131[2]) 369 ff.

[5] Hellenistische Synagogen befanden sich zu Damaskus, Salamis, Antiochien in Pisidien, Thessalonike, Athen, Ephesus, Jerusalem (vgl. Apg). Justinus (Coh. ad gentes 13 [M[g] 6, 268]; Apol. 1, 31 [M[g] 6, 376]; Dial. c. Tryph. 72 [M[g] 6, 645]) behauptet, daß man in den Synagogen der Juden Hss der 𝔊 finde. Tertullian (Apol. 18 [M[l] 1, 437]) berichtet, daß die 𝔊 bei den Juden allsabbatlich vorgelesen werde. Zu Cäsarea in Palästina las man ebenfalls die 𝔊 in den Synagogen (Talmud, j. Sota VII 1; vgl. M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem. Traduit pour la première fois, 7, P. 1883, 297). Auch sonst nahm man auf Anderssprachige gerne Rücksicht (Talmud, j. Meg. IV 3; vgl. Schwab [s. o.] 6, 248). Vgl. Justinians Nov. 146 (Corpus iuris civilis, ed. stereot. 4., Bd. 3, B. 1912, 715: Θεσπίζομεν τοίνυν ἄδειαν εἶναι τοῖς βουλομένοις Ἑβραίοις κατὰ τὰς συναγωγὰς τὰς αὐτῶν καθ᾽ ὃν Ἑβραῖοι τόπον εἰσὶ διὰ τῆς ἑλληνίδος φωνῆς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκειν τοῖς συνιοῦσιν . . .); Cornely (s. o. S. 3[2]) 1, 350[2]; Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 141 f. Man darf sich aber Palästina keineswegs ganz hellenisiert denken (vgl. A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der κοινή, Straßburg 1901, 105). — E. Böhl (Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenstellung mit der Septuaginta-Übersetzung, Wien 1873 [vgl. Ders., Die atl Citate im NT, Wien 1878]) glaubt, daß die 𝔊, ins Aramäische übersetzt, allgemein im Gebrauch stand. Dagegen König (s. o. S. 2[2]) 118[1].

Kanon angeführt werden. Die Übersetzungen des Aquilas, Symmachus und Theodotion, die aus jüdischen Kreisen stammen (s. u. § 217), zeugen ebensowenig für einen umfangreicheren Kanon; sie richten sich im wesentlichen nach dem Kanon von 24 Büchern [1].

624. III. Als Ergebnis der vorausgehenden Erörterungen bleibt nur übrig, daß das Judentum im ausdrücklich anerkannten Kanon zu keiner Zeit, weder in Palästina noch in Alexandrien, mehr als die 24 Bücher des Talmud zählte. Doch waren im Judentum Ansätze zu einer Erweiterung des Kanons insofern gegeben, als unter den darüber hinaus geschätzten und verwendeten Büchern voran die 7 sog. deuterokanonischen Bücher sich befanden, welche die christliche Kirche dem jüdischen atl Kanon als gleichwertig beigesellte. Jedenfalls war im Judentum, selbst wenn einzelne dieser Schriften da und dort für kanonisch gehalten worden sein sollten, dieses Urteil nicht maßgebend geworden für diejenigen Kreise, welche amtlich und verbindlich den gültigen Kanon aufzustellen hatten.

3. Der atl Kanon in der christlichen Kirche [2].

§ 190. Allgemeines.

625. Auch wenn die christliche Kirche einfach den Kanon im Umfang des jüdischen angenommen hätte, konnte er für ihre Bekenner nur verbindlich werden kraft der Geltung, die sie ihm verlieh [3]. Da sie den Kanon des Judentums erweitert hat,

---

[1] Theodotion (s. u. § 217, Nr. 749) umfaßte auch die Dn-Zusätze; vgl. Julius (s. o. S. 322[5]) 25 ff. Über die Zeichen ᾿Α Σ in der Susannageschichte (Dn 13) vgl. ebd.

[2] Vgl. E. Preuschen, Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons[2]. II. Zur Kanongeschichte (Samml. ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften 1. R. 8, 2), Tüb. 1910.

[3] Die Darstellung, wie der atl Kanon sich in der christlichen Kirche entwickelt hat, wird von manchen aus der Einleitung in das AT ausgeschlossen (so Cornill [s. o. S. 2[4]][7] 283) oder bloß als Anhang untergebracht (so Buhl [s. o. S. 351] 1 f.). Das ist vom Standpunkt der Juden aus erklärlich. Unter den christlichen Konfessionen könnte eine solche Auffassung nur für jene gelten, die auf ein eigenes Recht in Kanonsachen durchweg verzichten. Auch wer überhaupt keinen verbindlichen Kanon anerkennt, darf die Kanongeschichte in der christlichen Kirche nicht unberücksichtigt lassen, wenn er die Entwicklung der Kanonfrage vollständig behandeln will.

ist sie für die 7 sog. deuterokanonischen Schriften mit den Zusätzen zu Est und Dn die einzige und endgültige Autorität, welche den Kanonumfang bestimmt.

626. Der Kanon der christlichen Kirche setzte sich, wie ihre meisten Grundlehren, schon sehr bald durch. Da das NT noch hauptsächlich der Zeit angehörte, wo das Christentum um die Seele des Judenvolkes warb, wird man es verstehen, daß dies zunächst unter Voraussetzung des jüdischen Kanons geschah. Mit dem Fortschritt der Kirchenväterzeit aber mehrten sich die Zeugnisse für die Geltung der deuterokanonischen Schriften und Zusätze. Auf den afrikanischen Konzilien des 4. Jahrhunderts war bereits jede Unsicherheit in Fragen des atl Kanons überwunden.

§ 191. Das NT und der atl Kanon.

627. Der göttliche Heiland[1] nennt «die Schriften» (γραφαί, Jo 5, 39), «Moses und die Propheten» (Lk 24, 27), «Moses, die Propheten und Psalmen»[2] (Lk 24, 44), anerkennt vielleicht das ganze jüdische AT in der auch sonst bezeugten Reihenfolge, welche die Gn als erstes und die Chr als letztes Buch des Kanons zählt (Mt 23, 35)[3]. Aus dieser Sammlung nennt er einzeln den Pentateuch (z. B. Jo 5, 46; s. o. S. 50 f.), Is (z. B. Lk 4, 17 ff.), Os (z. B. Mt 9, 13), Jon (Mt 12, 40), Zach (Mt 26, 31), Mal (Mt 11, 10), die Pss (z. B. Mt 21, 16). Auch die Apostel kennen eine Sammlung von Schriften (z. B. Apg 17, 2); sie berufen sich ebenfalls auf Büchergruppen und einzelne Bücher («Propheten» Apg 7, 42; «Pss» Apg 1, 20 usw.).

628. Insgesamt kommen 270—350 Zitate aus dem AT im NT vor[4]. Es fehlen darunter von den protokanonischen Schriften Rut, Ezr-Neh,

---

[1] Vgl. J. Hänel, Der Schriftbegriff Jesu. Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des AT (BFchrTh 24, 5/6), Gütersloh 1919.

[2] Vielleicht identisch mit den drei Teilen des jüdischen Kanons, welche schon der Prolog zu Sir nennt (vgl. o. S. 357).

[3] Gegenüber dem ersten Prophetenmord an Abel (Gn 4) ist der Mord an Zacharias (2 Chr 24, 20 f.) der letzte, wenn die Aufzählung nach einer Bücheranordnung sich richtet, in der die Chr am Schlusse steht. So König (s. o. S. 2[2]) 443; Ryle (s. o. S. 351) 151. — Dagegen Buhl (s. o. S. 351) 17.

[4] Die Zählung schwankt, weil die Grenze zwischen Zitat und Anspielung (Hänel [s. o. Anm. 1] 35 ff. unterscheidet auch noch Reminiszenzen) fließend

Est[1], Abd, Nah, Koh[2] und Ct[3]. Von den sog. deuterokanonischen Schriften befindet sich keine darunter. Es muß wohl ein Zufall daran schuld sein, daß die erwähnten protokanonischen Schriften nicht ausdrücklich zitiert werden; denn Bedenken gegen kanonische Geltung könnten nur allenfalls bei Ct, Koh und Est in Betracht kommen, weil tatsächlich über sie im Judentum Streit herrschte[4]. Jedenfalls ist die Sachlage so, daß niemand auf Grund dessen die kanonische Geltung dieser Bücher in der atl Zeit zu bezweifeln wagte. Will man die deuterokanonischen Schriften nicht mit einem andern Maße messen, so darf man dem argumentum ex silentio im NT auch bezüglich ihrer keine Folge geben; sie also nicht für ausgeschlossen aus dem atl Kanon des NT halten[5]. Auf ein positives Zeugnis für die Deuterocanonica im NT müssen wir folgerichtig ebenfalls verzichten, wenn es sich um vollwertige Zeugnisse für kanonische Geltung, d. i. formelle Zitate in der Art heiliger Schriften, handelt. Die weniger sicheren Anspielungen erstrecken sich auch auf die fehlenden protokanonischen und die deuterokanonischen Schriften[6].

629. Wer aus Anspielungen an Stellen deuterokanonischer Schriften einen Beweis für einen erweiterten Kanon im NT entnimmt, muß auch noch untersuchen, ob sich solche nicht auch zu nichtkanonischen, apokryphen Schriften finden.

630. Ein Zitat im engeren Sinn läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Mt 27, 9 bezog man schon seit der Zeit der Kirchenväter[7] auf ein «apocryphum Ieremiae» (s. u. § 197, Nr. 675); allein es wird eine Vermischung von Jer 19 mit Zach 11 hierfür in Frage kommen[8]. In Lk 11, 49 scheint «sapientia Dei dixit» kein Zitat aus einem Buche zu sein, sondern der Heiland sich selbst als die atl göttliche Weisheit

---

ist. Vgl. die Zusammenstellung bei Böhl, Die atl Citate (s. o. S. 369[5]), W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo. Die atl Parallelen des NT im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt, Gött. 1903.

[1] Apk 11, 10 kommt wohl nicht als Zitat aus Est in Frage.

[2] Böhl (Die atl Citate [s. o. S. 369[5]] 162) fand in Röm 3, 10 ein Zitat aus Koh 7, 20.

[3] Hänel (s. o. S. 371[1]) 13f. bezieht Jo 7, 38 auf Ct 4, 15.

[4] Vgl. o. S. 360f.

[5] Diese Inkonsequenz finden wir bei Buhl (s. o. S. 351) 49; Strack, PRE 9[3], 750 u. a.

[6] Vgl. Pörtner (s. o. S. 364[1]) 31 ff.; Charles, The Apocrypha (s. o. S. 12), der bei jedem deuterokanonischen Buch die Anspielungen und Zitate auch im NT anführt.

[7] Vgl. Origenes, In Matth. Comm. 117 (M^g 13, 1769); Hieronymus, In Matth. 27, 9 (M^l 26, 213). — Budde (s. o. S. 351) 73; Wildeboer (s. o. S. 351) 38f.

[8] Vgl. o. S. 347; G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des atl Kanons, Lp. 1905, 67[3]. Böhl (Die atl Citate [s. o. S. 369[5]] 70 ff.) glaubt, daß die Stelle so in einer aramäischen Volksbibel stand.

zu bezeichnen (vgl. Mt 23, 34 ff.)[1]. Für Jo 7, 38 ist eine außerkanonische Quelle nicht nachgewiesen. Manche nehmen ein Zitat an, das aus mehreren atl Stellen zusammengestellt ist[2]. 1 Kor 2, 9 läßt sich als freie Wiedergabe von Is 64, 4 verstehen[3]. Das Zitat Eph 5, 14 kann kaum aus Is 60, 1 + 26, 19 abgeleitet werden[4]; aber die alten Nachrichten wissen auch von keinem bestimmten Apokryphon, das als Quelle in Betracht kommen könnte[5]. Gal 5, 6; 6, 15[6], 2 Tim 3, 8[7], Hebr 11, 37[8] kennzeichnen, selbst wenn Quellen benützt sind, sie nicht als heilige Schrift. Eine unbekannte Quelle liegt Jak 4, 5 zu Grunde[9]. Jud 9 wäre in der «Ascensio Mosis» (s. u. § 197, Nr. 669) zu erwarten[10],

---

[1] Vgl. Goettsberger (s. o. S. 247[1]) 76. — Budde (s. o. S. 351) 73 nimmt eine außerkanonische Quelle an. Andere erklären, daß das Heilandswort aus mehreren Stellen des AT zusammengesetzt sei (so VDB 2, 144).

[2] So Ryle (s. o. S. 351) 166. Strack (PRE 9[3], 751) verweist auf Is 58, 11 und andere Prophetenstellen. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 1[5], 33 bezieht das καθὼς εἶπεν ἡ γραφή bloß auf «das lebendige Wasser» (Zach 14, 8).

[3] So auch VDB 2, 144; T. Zahn, Geschichte des ntl Kanons 2, Erlangen 1890, 801—810. — Ryle (s. o. S. 351) 166 leitet das Zitat aus mehreren Stellen ab. Origenes (In Matth. Comm. 117 [M[g] 13, 1769]) nennt die «Secreta Eliae» (s. u. § 197, Nr. 672) als Quelle. Zu Hieronymus' Zeiten dachten spanische Erklärer an die «Ascensio Isaiae» (s. u. § 197, Nr. 673) und die «Apocalypsis Eliae» (In Is. 64, 4 [M[l] 24, 646]). I. Lévy (Sur I Cor. II, 9 et l'Apocalypse d'Elie [REj 82, 161—163]) läßt letztere aus 1 Kor entlehnen und 1 Kor 2, 9 aus Is 64, 3; 65, 16 und Dt 29, 4 gebildet sein. Apokryphen Ursprung nehmen auch Budde (s. o. S. 351) 73[2] und Hölscher (s. o. S. 372[8]) 66 an. Strack (PRE 9[3], 751) denkt an einen Gedächtnisfehler des Apostels.

[4] So Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 1[5], 33.

[5] Epiphanius (Adv. haer. 42 [M[g] 41, 807]) nennt «Elias» (s. u. § 197, Nr. 672) als Quelle, Cod. G[mrg] (Boernerianus, Dresden) ein «Secretum Henoch» (s. u. § 197, Nr. 665), Syncellus (vgl. König [s. o. S. 2[2]] 499[3]) ein «Apocryphum Ieremiae» (s. u. § 197, Nr. 675), M. R. James (The biblical antiquities of Philo, Ld. 1917, 157) die pseudo-philonische Schrift: Philonis Iudaei biblicarum antiquitatum liber (Basel 1527). Ryle (s. o. S. 351) 166 denkt an eine altchristliche liturgische Quelle.

[6] Einige jüngere Schriftsteller, wie Photius (Ad Amphilochium quaest. 151 [M[g] 101, 813]) und Gregorius Syncellus (Chron., ed. Bonn, 48; vgl. Cornely [s. o. S. 3[2]] 1[2], 224[13]), suchten diese Stellen in der «Apocalypsis Mosis» (s. u. § 197, Nr. 669).

[7] Schon Origenes (Ad Matth. 23, 37 [M[g] 13, 1637]) verwies auf das apokryphe Buch über die ägyptischen Zauberer «Jannes et Jambres liber» (s. u. § 197, Nr. 669).

[8] Das «secti sunt» könnte auf die «Ascensio Isaiae» (s. u. § 197, Nr. 673) zurückgehen, wonach der Prophet zersägt worden ist (s. o. S. 284[5]).

[9] Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 1[5], 33 und VDB 2, 144 wollen in dem «inaniter Scriptura dicit» keine Zitierformel sehen.

[10] So Origenes, De princ. 3, 2 (M[g] 11, 303) u. a.

ist aber in den bisher bekannten Fragmenten nicht nachgewiesen. Als ausdrückliches Schriftzitat kann die Anführung hier ebensowenig gelten wie Jud 14, wo eine im apokryphen Henoch erwähnte Tatsache berichtet wird[1], ohne daß ein Schriftzitat beabsichtigt erscheint.

Nur die letzte der erwähnten Stellen kommt als Anspielung auf ein apokryphes Buch ziemlich sicher in Frage. Ein ausdrückliches Zitat, in welchem ein apokryphes Buch als kanonisch verwertet wäre, kommt demnach im NT nicht vor[2].

631. Diejenigen Exegeten, welche einen Septuagintakanon von 31 Büchern annehmen[3], versuchen auf mittelbarem Wege zu einem bestimmten Kanon des NT zu gelangen[4]. Tatsächlich folgt das NT fast stets der 𝔊[5]. Allein ein Septuagintakanon ist, wie oben (S. 368 f.) angegeben, nicht nachzuweisen.

§ 192. Der atl Kanon in der Zeit der Kirchenväter.

632. Je mehr das junge Christentum sich vom Judentum loslöste und seine Hauptkraft der Bekehrung der Heiden zuwandte, um so stärker trat die Rücksicht auf den Kanon der Juden zurück und der christliche Kanon von 31 Büchern zu Tage.

Daß die Kirchenväter die 𝔊 benützten, war natürlich, da sie unter dem Banne der griechischen Kultur lebten und schrieben. Zum Teil entlehnten sie sogar der jüdischen Überlieferung die Legende, daß die 𝔊 inspiriert gewesen sei. Aber daß sie mit ihr einen bestimmten Kanon übernommen hätten[6], ist deshalb nicht möglich, weil es damals wohl

---

[1] Tertullian (De cultu fem. 1, 3 [M[1] 1, 1422]), Augustinus (De civ. Dei 15, 23 [M[1] 41, 470]), Hieronymus (Ad Tit. 1, 12 [M[1] 26, 608]) u. a. nehmen das an; ebenso neuere Erklärer, wie Budde (s. o. S. 351) 73[2], Buhl (s. o. S. 351) 50. Andere zweifeln, auf welcher Seite die Entlehnung stattgefunden hat.

[2] So Strack, PRE 9[3], 751; dagegen Hölscher (s. o. S. 372[8]) 67[4].

[3] Vgl. o. S. 368 f. [4] So Fell (s. o. S. 3[2]) 56 f.

[5] Unter 350 Zitaten (vgl. o. S. 371) stimmen 300 augenscheinlich mit 𝔊 überein. Mk, Lk, Petr, Jak, Hebr folgen immer der 𝔊, Paulus fast immer (Röm 11, 35; 1 Kor 3, 19 scheinen dem Job [41, 3; 5, 13] des 𝔐 entnommen [vgl. dagegen E. F. Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis, Diss. Lp. 1869, 67 ff.]; 35 Stellen lauten genau wie 𝔊; 48 Stellen scheinen aus dem Gedächtnis nach 𝔊 geformt), Mt, Jo berücksichtigen in der Mehrzahl der Zitate die 𝔊. — Vgl. Dittmar (s. o. S. 371[4]); W. C. Allen, The OT quotations in St. Matthiew and St. Mark (ExpT 12, 187—189 281—285); Swete (s. o. S. 131[2]) 381—405.

[6] So Fell (s. o. S. 3[2]) 58 f. u. a.

einzelne Bücher in 𝔊-Text, aber keine geschlossene 𝔊-Übersetzung des ganzen AT gab. Viel eher ist umgekehrt für die älteste Periode ihren Zeugnissen zu entnehmen, welche Bücher zu ihrer Zeit in 𝔊-Übertragung vorhanden waren[1].

633. Das Zeugnis der Monumentaltheologie, d. i. der Denkmäler, welche theologische Lehren bekunden, besitzt nicht die bestimmten Ausdrucksformen wie die Buchliteratur, ist aber sehr alt und bestätigt mit hinreichender Klarheit die religiöse Wertschätzung von atl Schriften, wenn sie ihnen Szenen und Bilder zum Schmuck religiöser Stätten entnimmt. Mit Ausnahme von Sap und Sir, deren Inhalt kaum die Möglichkeit zu bildlicher Verkörperung bot, lassen sich Darstellungen aus Dn (3, 24 ff.; 13; 14), Tob, Jdt, Bar, Makk nachweisen, während die apokryphen Schriften in der ältesten Zeit dafür nicht in Betracht kamen[2]. Mit Grund sieht man darin eine Einschätzung der Deuterocanonica, die mit der anderwärts und später ausdrücklich bezeugten kanonischen Wertung zusammenzustellen ist.

634. Mehr fallen die literarischen Zeugnisse ins Gewicht, welche die ersten christlichen Jahrhunderte seit der Zeit der apostolischen Väter in zunehmender Häufigkeit und mit wachsender Bestimmtheit zu Gunsten der Deuterocanonica liefern[3].

Z. B. *Tob:* Polykarp († um 155), Ep. ad Phil. 10, 2 (= 4, 10); Klemens Alexandrinus († 215), Strom. 2, 23 (Mg 8, 1089; = 4, 16); Origenes (185—254), Ep. ad Afr. 13 (Mg 11, 79; = 1, 12 ff.). — *Jdt:* Klemens Rom. (um 120), 1 Cor. 55, 4 (= Jdt 8 ff.); Klemens Alex., Strom. 2, 7 (Mg 8, 969 f.; = 8, 27). — *Sap:* Irenäus († 202), C. haer. 4, 38, 3 (Mg 7, 1108; = 6, 19 f.). — *Sir:* Doctr. Apost. (um 120) 4, 5 (= 4, 31 [36]); Ps.-Klemens, De virginitate 11, 5 (= 5, 14 [«dicit» sc. Scriptura]). — *Bar:* Irenäus, C. haer. 4, 20, 4 (Mg 7, 1034; = 3, 38 [unter den «Propheten»]); Klemens Alex., Paedag. 2, 3 (Mg 8, 433 f.; = 3, 16 [θεία γραφή]). — *Ep. Ier.* (𝔙 *Bar 6*): Tertullian (160—240), Scorpiace 8 (Ml 2, 160; = 6, 3 ff.). — *1 Makk:* Tertullian, Adv. Iud. 4 (Ml 2, 645; = 2, 41 ff.); Hippolytus, Comm. in Dan. 4, 3 (ed. N. Bonwetsch, 1897, 194 [vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 196]; = 1, 5—9). — *2 Makk:* Pastor Hermae (um 140—155), Mand. 1, 1 (= 7, 28);

---

[1] Vgl. u. § 214, Nr. 738.

[2] L. Fonck S. J., Bibel und altchristliche Kunst (Stimmen aus Maria-Laach 49 [1895], 55—74 133—151); vgl. besonders S. 69—74. VDB 2, 155 f., wo die Abbildungen zu finden sind.

[3] J. Cramer, De Kanon der H. S. in de eerste vier eeuwen der Christelijke Kerk, Amsterdam 1883; J. P. van Kasteren S. J., De Canon des Ouden Verbonds in de eerste eeuwen der Kerk (Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren 60 [1903], 209—252).

Origenes, De princ. 2, 1, 5 (Mg 11, 186; = 7, 28). — *Est 10, 4—16, 24* (𝔙): Klemens Rom., 1 Cor. 55, 6 (= 15, 5). — *Dn (3, 24 ff.; 13; 14)*: Justinus Martyr (um 167), Apol. 1, 46 (Mg 6, 398; = 3, 24 [Form der Namen]); Irenäus, C. haer. 4, 5, 2 (Mg 7, 984; = 14, 3 f.); Origenes, Ep. ad Afric. (Mg 11, 48—86; verteidigt Dn 13)[1].

635. Wo die Schriftstellen aus den ersten christlichen Jahrhunderten sich nicht schon durch die Form der Einführung als eigentliche Schriftzitate erkennen lassen, ergänzt die spätere Entwicklung, die dieselben Schriften als kanonische erweist, diese Unsicherheit. Die spätere Kanonentwicklung hat auch vereinzelte Fremdlinge unter den heiligen Schriften ausgeschieden, wenn in dieser Zeit noch ab und zu ein apokryphes Buch gebraucht und zum Teil in der Art der heiligen Schriften eingeführt wird.

636. Z. B. *Henoch:* Ep. Barnabae 16, 5 (= 89, 56 66 f.). — *Eldad und Modad,* Propheten Israels in der Wüste (vgl. Nm 11): deren verloren gegangene Prophetenworte führt Pastor Hermae, Vis. 2, 3, 4 an unter «sicut scriptum est». — *Assumptio Mosis:* Klemens Rom., 1 Cor. 17, 6. — *Ps 151:* Ps.-Athanasius, Synopsis S. Scripturae (Mg 28, 286; vgl. ebd. 337). — *Oratio Manassis:* Const. Apost. 2, 22 (Mg 1, 647 f.). — *Ascensio Isaiae:* Justinus M., Dial. c. Tryph. 120 (Mg 6, 755 f.; hier wird den Juden vorgeworfen, daß sie diese Schrift beseitigten)[2]. — *3 Ezr 4, 59 f.:* Origenes, Hom. in Ios. 9, 10 (Mg 12, 879; «sicut in Esdra scriptum est»)[3]. — *4 Ezr:* Ep. Barnabae 12, 1 (= 4, 33; 5, 5); Klemens Alex., Strom. 1, 21 (Mg 8, 853; = 14, 39). — *3—4 Makk:* Ps.-Athanasius, Synopsis S. Scripturae (Mg 28, 432; als bestritten bezeichnet). — Auch die ältesten 𝔊-Hss enthalten neben den kanonischen Büchern einige Apokryphen (so 𝔊ℵ 4 Makk; 𝔊A Ps 151, Pss Sal., 3—4 Makk)[4].

§ 193. Der atl Kanon in den kirchlichen Entscheidungen.

637. Augustinus († 430) bietet bereits einen lückenlosen Kanon mit den protokanonischen und deuterokanonischen Schriften und

[1] Eine chronologische Zusammenstellung vgl. in VDB 2, 161 ff.: Tableau des citations des deutérocanoniques de l'AT dans les anciens écrivains ecclésiastiques. — Die Zitate aus den Apostolischen Vätern s. bei F. X. Funk, Opera Patrum Apostolicorum. Textum recensuit etc. 1², Tübingen 1887; 2, ebd. 1881.

[2] Die «Secreta Ieremiae scriptura» des Origenes (In Matth. comm. 117 [vgl. Mg 13, 1769]) scheint nach der Benennung schon als apokryph angesehen worden zu sein.

[3] 3 und 4 Ezr stehen jetzt noch in den offiziellen 𝔙-Ausgaben als Anhang, eine Folge dieser hohen Einschätzung in der Kirchenväterzeit.

[4] Eine Zusammenstellung von Kanonverzeichnissen vgl. bei Swete (s. o. S. 131 ²) 201 ff.

ohne apokryphe Zutaten (De doctr. christ. 2, 8 [M[1] 34, 41]). In seinem Bereich und unter seinem Einfluß erfolgten auch die ersten[1] kirchlichen Entscheidungen über den geltenden Kanon des AT, wenn sie zunächst auch nur partikularkirchlichen Rechtes waren. Das Konzil von Hippo stellte 393 einen Kanon der heiligen Schriften auf, den die Konzilien von Karthago (397 und 419) bestätigten: Can. 36 (bzw. 47, 29): «[Item placuit], ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt autem canonicae scripturae: Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jdc, Rut, Rg 4, Chr 2, Job, Pss, Salomonis libri quinque, duodecim libri Prophetarum, Is, Jer[2], Dn, Ez, Tob, Jdt, Est, Ezr[3], Makk 2[4]....» Dabei dachte man an den Kanon der ganzen Kirche. Das ergibt sich aus der Sachlage und auch daraus, daß man den Kanon der italienischen Kirche übermitteln zu sollen glaubte[5]. Papst Innozenz I. (401—417) zählt in seinem Brief an Exuperius von Toulouse (20. Febr. 405) den gleichen Kanon auf[6]; ebenso das sog. «Decretum Gelasii» «de recipiendis et non recipiendis libris» (495)[7].

638. Diese Entscheidungen der Sonderkirchen sind doch vermöge der Einheit der Kirche Zeugnisse dessen, was in der Gesamtkirche vom atl Kanon galt, und sie blieben maßgebend, bis im 15. Jahrhundert ein Anlaß zu neuem Entscheid gegeben war.

---

[1] Aus Hieronymus, Praef. in libr. Iudith («hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse») wollen manche auf einen Kanon schließen, den schon die Synode von Nicäa (325) aufgestellt habe (so Cornely [s. o. S. 3[2]] 1[2], 89 ff.; vgl. VDB 2, 151). Vgl. A. Vaccari S. J., La Sacra Scrittura al Concilio di Nicea (Analecta Sacra Tarraconensia. Anuari de la Bibliotheca Balmes 2 [1926], 349—356).

[2] Darunter werden Lam und Bar mitverstanden sein.

[3] Manche verstehen darunter 3 Ezr und Ezr-Neh; so Charles (s. o. S. 11) 1, IX; Howorth (s. o. S. 165[1]).

[4] D.[11] 92. — Einen Unterschied zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften kann man in diesen Kanon nicht hineintragen (so versuchte es König [s. o. S. 2[2]] 473).

[5] «De confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur» (D.[11] 92).

[6] Vgl. D.[11] 96; M[1] 20, 626.

[7] Vgl. E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text hrsg. u. untersucht (TU 3. R. 8, 4), Lp. 1912; D.[11] 162 84. Es stammt aus den Akten einer römischen Synode unter Damasus (382). — Vgl. auch die Kanonverzeichnisse bei Swete (s. o. S. 131[2]) 203 ff.

Das «Decretum pro Iacobitis» (1441) rechnet die deuterokanonischen Bücher so gut wie die protokanonischen zum Umfang des AT[1]. Das Konzil von Trient (1545—1563, sess. 4 [8. April 1546]) zählt neben den protokanonischen Schriften auch Tob, Jdt, Sap, Eccli, Bar, 1 und 2 Makk auf und schließt die deuterokanonischen Bestandteile von Dn und Est wenigstens mittelbar ein («cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur» [D.[11] 784]). Zum letzten Male nahm das Konzil vom Vatikan (1869, sess. 3, cap. 3, can. 2, 4 [D.[11] 1809]) Anlaß, auf die Festsetzung des atl Kanons durch das Trienter Konzil neuerdings zu verweisen.

§ 194. Nachwirkungen des jüdischen Kanons in der christlichen Kirche.

639. Wenn neben diesen maßgebenden Zeugnissen Versuche begegnen, den atl Kanon anders zu bestimmen und besonders die deuterokanonischen Schriften geringer einzuschätzen oder ganz aus dem Kanon auszuschließen, so können sie in den ersten Zeiten der Kirche ebensowenig wie in den letzten Jahrhunderten den sonst amtlich geltenden Kanonumfang unsicher machen. Es sind nachträglich auftauchende Schwierigkeiten, die auf besondere Einflüsse zurückgehen.

640. Schon Melito, Bischof von Sardes († vor 195 n. Chr.), zählt in seinem Briefe an Onesimus[2] die protokanonischen Bücher auf[3], ohne auch nur eine der deuterokanonischen Schriften zu erwähnen. Daß er den jüdischen Kanon[4], nicht den Kanon der christlichen Kirche anführen wollte, läßt der Zusammenhang keineswegs ersehen[5].

[1] D.[11] 706, wo für die Aufzählung der Bücher auf das Tridentinum verwiesen wird. Die ausdrückliche Aufzählung des Dekretes vgl. bei Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 139 f.

[2] Vgl. Eusebius, Hist. eccles. 4, 26, 12—14 (M[g] 20, 396).

[3] Neh und Est fehlen. Neh kann mit Ezr zusammengefaßt sein. Est ist auch sonst in kirchlichen Zeugnissen bezweifelt oder ausgeschlossen, eine Unsicherheit, für welche der Anlaß wohl schon im Judentum zu suchen ist (vgl. o. S. 360).

[4] So Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 83 f.; Fell (s. o. S. 3[2]) 44; VDB 2, 149. — Anders ist es bei Justinus, der bei seiner Polemik mit den Juden kein deuterokanonisches Buch verwenden konnte und wollte (vgl. Dial. c. Tryph. 71 120 [M[g] 6, 644 756]); vgl. aber o. S. 376.

[5] Die Schrift «Clavis s. Scripturae», welche deuterokanonische Schriften verwertet, gehört nicht dem Melito an (s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 1[2], Frb. i. Br. 1913, 463).

641. Origenes († 254) beruft sich für seinen Kanon des AT[1] zwar ausdrücklich auf die Juden (καθ' Ἑβραίους; ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν); trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß ihm der jüdische Kanon von 22 Büchern[2] auch für seine christlich-alexandrinische Kirche als maßgebend galt[3]. In den Kommentaren, Homilien und Scholien zum AT berücksichtigt er die deuterokanonischen Schriften nicht. Dagegen zitiert er sie, verteidigt die deuterokanonischen Schriften energisch gegen Julius Africanus und lehnt ausdrücklich die Geltung des jüdischen Kanons ab[4]. Seine hexaplarischen Arbeiten umfaßten auch Sap und Sir[5]. Die kirchliche Überlieferung drängte also Origenes eine Praxis auf, die mit seiner Kanontheorie in Widerspruch stand[6].

642. Das gleiche gilt vom hl. Athanasius (295—373)[7]. In seiner Epistola festalis 39 (365; Mg 26, 1176 1436) kennt er 22 Bücher[8], welche zur Begründung der Lehre dienen (ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται); dazu kommen Sap, Sir, Est, Jdt, Tob, Didache, Pastor Hermae als nicht kanonisch (οὐ κανονιζόμενα), aber als Lesebücher (ἀναγιγνωσκόμενα), und die Apokryphen. In seiner Praxis verwendet er auch die deuterokanonischen Schriften, denen er in der Theorie volle kanonische Geltung abspricht[9]. — Cyrillus von Jerusalem (315—386) kennt sichere Bücher (μετὰ παῤῥησίας ἀναγιγνώσκομεν), d. i. die protokanonischen Bücher mit Bar und Ep. Ier.[10]; von den «ungewissen» Büchern sagt er: τὰ δὲ λοιπὰ (ἔξω) κείσθω ἐν δευτέρῳ[11].

---

[1] In Ps 1 (Mg 12, 1084; Eusebius, Hist. eccles. 6, 25, 1—2 [Mg 20, 580]).

[2] Die zwölf Kleinen Propheten fehlen wohl nur zufällig (sie sind vorhanden in der Übersetzung des Eusebius von Rufinus [Hist. eccles., ed. minor von E. Schwartz, Lp. 1908, 245] und bei Hilarius, Prol. in Psalmos [Ml 9, 241]). Ep. Ier. (= 𝔙 Bar 6) nennt er. 3 Ezr wird er in Ezr α und β mitrechnen. Τὰ Μακκαβαϊκά stehen nach ihm «außerhalb dieser».

[3] L. Dennefeld (Der atl Kanon der antiochenischen Schule [BSt 14, 4], Frb. i. Br. 1909, 6[1]), J. P. van Kasteren S. J. (Het Oude Testament van Origenes [Studiën (s. o. S. 375[3]) 60, 60—81]) u. a. sehen darin den jüdischen Kanon. Anders J. Ruwet S. J., Duo textus Origenis de canone antiqui Testamenti (Bb 2, 57—60); vgl. auch A. Merk S. J., Origenes und der Kanon des AT (BC 6, 200—205). [4] Ep. ad Afric. 4 (Mg 11, 57).

[5] Vgl. die 𝔊h nach der Hs der Ambrosiana in Mailand (vgl. u. § 231).

[6] Vgl. J. P. van Kasteren, L'AT d'Origène (Rb 10, 413—423).

[7] T. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon, Lp. 1901.

[8] Bar und Ep. Ier. sind dabei.

[9] Vgl. Zahn (s. o. Anm. 7). — Nach Cornely (s. o. S. 3[2]) 1², 101 hätte Athanasius auch den Lesebüchern volle kanonische Geltung zugebilligt.

[10] Catech. 4, 33—36 (Mg 33, 496 ff.).

[11] «ἐν δευτέρῳ» heißt hier so viel wie «nicht kanonisch». Anders Cornely (s. o. S. 3[2]) 1², 103[12]; Fell (s. o. S. 3[2]) 68. — Wenn Sixtus von Siena sein «deuterokanonisch» aus dieser Quelle schöpft, so hat er dem Worte einen andern Sinn gegeben, als der bei Cyrillus ist (s. o. S. 367[3]).

Auch seine Praxis ist hierin nach Anzeichen besser als seine Theorie. — In die gleiche Linie scheint der hl. Epiphanius (315—403) mit seinem Kanon in Theorie und Praxis zu gehören[1]. Gregor von Nazianz (329—390) will ausdrücklich den sichersten Kanon (ἀψευδέστατος κανών [Mg 37, 1598]) angeben, nennt jedoch bloß 22 Bücher[2]. Tatsächlich verwendet er aber in der Praxis auch deuterokanonische Bücher. Mag Can. 60 des Konzils von Laodicea (zwischen 343 und 381) unecht sein[3], so stellt er doch eine Meinung dar, die in der damaligen griechischen Kirche nicht alleinstand, wenn er im AT bloß die protokanonischen Bücher (mit Einschluß von Bar und Ep. Ier.) aufzählt[4].

643. Das Abendland bezog seine theologische Bildung zum großen Teil aus dem Osten. Damit kam auch die Theorie von einem beschränkten Kanonumfang zur lateinischen Kirche.

644. Hilarius von Poitiers († 366) zählt nach der Zahl der hebräischen Buchstaben 22 Bücher (mit Ep. Ier.) auf und fügt nach dem Beispiele einiger («quibusdam autem visum») auch noch Tob und Jdt dazu, um die Zahl 24 zu erreichen (Prol. in Pss 15 [Ml 9, 241]). Er ist von Origenes abhängig. — Rufinus († 410) unterscheidet 22 kanonische Bücher, welche zum Glaubensbeweise dienen, libri ecclesiastici[5], welche dazu nicht dienlich sind, wohl aber in der Kirche vorgelesen werden: Sap, Sir, Tob, Jdt, Makk, und apokryphe Schriften (Commentarius in symb. Apost. 36ff. [Ml 21, 373f.]). Seine Einteilung gleicht der des Athanasius, ist aber doch zum Teil selbständig. Er und Hilarius verwenden aber in der Praxis auch die Deuterocanonica.

---

[1] De pond. et mens. 4 und 22f. (Mg 43, 243 277) kennt er 22 oder 27 Bücher, dazu Bar und Ep. Ier. (εἰ καὶ οὐ κεῖνται αἱ ἐπιστολαὶ παρ' Ἑβραίοις); Sap und Sir sind nützlich zu lesen, aber εἰς ἀριθμὸν τῶν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται, oder sie sind ἐν ἀμφιλέκτῳ (Haer. 8, 6 [Mg 41, 213). — Nach Fell (s. o. S. 3[2]) 68 69[1] und Zahn (s. o. S. 373[3]) 2, 333 wollte Epiphanius den jüdischen Kanon angeben.

[2] Carmen 1, 12: De genuinis libris inspiratae Scripturae (Mg 37, 472). — Im «Carmen ad Seleucum» (Mg 37, 1595f.), das heute aber meist dem Amphilochius von Iconium († nach 394) zugeschrieben wird, kommt Est dazu und werden kanonische, «medii» (ἐμμέσοι) und unechte und gefährliche Bücher unterschieden. [3] So Fell (s. o. S. 3[2]) 69.

[4] Vgl. J. D. Mansi O. S. B., Sacr. conciliorum nova et amplissima collectio 2, Florenz 1759, 573f.; J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia 1, Rom 1864, 506. — Der 85. der «Canones Apostolorum» folgt einem sonst nicht bezeugten Kanon (protokanonische Bücher, 1—3 Makk, Sir? [Mg 137, 212]). — In der antiochenischen Kirche findet sich kein eigentliches Kanonverzeichnis; wohl aber lassen deren Väter erkennen, was ihnen in der Praxis als kanonisch galt (vgl. Dennefeld [s. o. S. 379[3]]).

[5] Van Kasteren (s. o. S. 379[3]) 78[3] versteht den Ausdruck von nichtjüdischen Büchern.

645. Daß Hieronymus, dem die «hebraica veritas» über alles ging, in dieser Reihe von Verfechtern eines Kanonumfanges gleich dem jüdischen zu finden ist, wird niemand wundernehmen. Er hat noch bestimmter als seine Vorgänger und Zeitgenossen die deuterokanonischen Schriften an Wert den protokanonischen nachgesetzt.

Während er in der «Epistola ad Paulinum» nach Aufzählung der protokanonischen Bücher von den deuterokanonischen schweigt [1], fügt er im «Prologus galeatus» ausdrücklich bei: «Quidquid extra hos est, inter apocrypha ponendum», und von Sap, Sir, Jdt, Tob sagt er ebendort: «non sunt in canone». Anderwärts nennt er Jdt, Tob, Makk, Sir, Sap Lesebücher («legit ecclesia») [2]. Er wird sie wohl auch mit meinen, wenn er Laetas Tochter warnen läßt: «Caveat omnia apocrypha . . . multa his admixta vitiosa.» [3] Trotzdem verrät er ab und zu unwillkürlich, daß seine Abneigung gegen die Deuterocanonica von andern nicht geteilt wird [4], ja daß gerade die maßgebenden Kreise der Kirche seiner Vorliebe für den jüdischen Kanon entgegen waren [5]. Auch seine

---

[1] M[1] 22, 545. Vgl. die 𝔙-Ausgabe von Hetzenauer (vgl. u. § 226, Nr. 785), wo auch der «Prologus galeatus» und die Praefationes zu den einzelnen biblischen Büchern aufgenommen sind.

[2] Praef. in libros Salomonis. — Deshalb übergeht er Bar bei der Übersetzung (Praef. in Ier.), spricht den Zusätzen zu Dn die dogmatische Beweiskraft ab (In Dan. Prol. [M[1] 25, 515]) und rechnet Jdt «inter apocrypha» (Praef. in Iudith; die ed. Clementina der 𝔙 [s. u. § 226, Nr. 784] liest «inter hagiographa», was dem Zusammenhang nicht entspricht).

[3] Ep. 107 (Ad Laetam), 12 (M[1] 22, 807). — Auch der Ausdruck «fabulae» für Dn 14 erscheint im Zusammenhalt damit nicht so harmlos wie E. Kalt (Der Ausdruck «fabula» bei Hieronymus [Kath 4. F. 8, 271—287]) glauben machen möchte. Es gilt deshalb auch nicht für alle Aussagen des Hieronymus, wenn L. Sanders O. S. B. (Etudes sur saint Jérôme. La doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques usw., P. 1903) meint, Hieronymus habe die Deuterocanonica nicht bekämpft. Vgl. auch P. Gaucher, Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques (La Science catholique 18 [1904], 193—210 334—359 539—555 703—726); L. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus (BSt 15, 4/5), Frb. i. Br. 1910.

[4] Er erwartet Tadel, weil er Bar nicht übersetzt hat («pro his omnibus maledicta ab aemulis praestolantes» [Praef. in Ier.]). — «Si cui tamen placet volumen (Jdt) recipere» (Ad Fur. ep. 54, 16 [M[1] 22, 559]). — Tob übersetzt er: «feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio» (Praef. in Tob.); «quia licet non habeatur in canone, tamen usurpatur ab ecclesiasticis viris» (In Ion. [M[1] 25, 1172]). — Von Sir, Koh (bei diesem Buche spielen die Bedenken in jüdischen Kreisen herein [vgl. o. S. 360 f.]), Sap sagt er: «Ne forte huic volumini contradiceretur» (C. Pelag. 1, 33 [M[1] 23, 527]).

[5] In der Praef. in Tob. begründet er seine Übersetzung: «Melius esse iudicans Pharisaeorum displicere iudicio et episcoporum iussionibus deservire».

Praxis steht unter diesem Zwiespalt. Das eine Mal schließt er die Deuterocanonica beim Beweisgang gegen die Pelagianer aus[1], das andere Mal zitiert er sie, wenn auch nicht so häufig wie die protokanonischen Bücher[2], um sie schließlich sogar mit der Formel «dicente Scriptura sancta» auszuzeichnen[3]. Des Hieronymus ziemlich einheitliche Theorie, aber zwiespältige Praxis gegenüber den Deuterocanonica erklärt am besten das böse Wort seiner Zeitgenossen, er habe neuerdings den Herrn einem Barrabas (sein jüdischer Lehrer hieß Baranina)[4] nachgesetzt, d. h. Hieronymus habe die christliche Überlieferung vom Kanon des AT zu Gunsten der jüdischen Anschauung preisgegeben[5].

646. In der ältesten Väterzeit stand man unter dem Eindruck des unmittelbaren Glaubenslebens, und man bekannte sich ohne weitere Reflexion zum erweiterten kirchlichen Kanon[6]. Als man sich fragte, warum denn der alte jüdische Kanon erweitert werden sollte, besann man sich darauf, daß die Kirche auf der Synagoge aufbaute; außerdem kam die Tatsache, daß die ältesten Christen Judenchristen waren, zur Geltung, und dazu tat die Notwendigkeit, lange Zeit den Glauben gegen das Judentum verteidigen zu müssen, ein übriges. Weiterhin machte das Auftauchen vieler Apokryphen besondere Vorsicht und Strenge im Ausscheiden von unechten heiligen Schriften zur Pflicht. So kam es, daß die Kanontheorie bei den führenden Geistern von Origenes bis Hieronymus in Zwiespalt geriet mit der für uns latenten kirchlichen Tradition und mit ihrer eigenen Praxis. Wiewohl Zeitgenosse des Hieronymus, legte Augustinus, nicht minder gelehrt, aber dazu besonnener als er, vom überlieferungsmäßigen Kanon Zeugnis ab[7], und die afrikanischen Konzilien sprachen nur aus, was im Bewußtsein der Kirche nie ausgelöscht war.

647. Die später noch an den Deuterocanonica zweifelten, waren an Zahl und Gewicht so gering, daß die Lehre vom atl Kanon kaum noch verdunkelt werden konnte. Ohne alle Beziehung zur früheren Zeit ist der Kanon des Theodor von Mopsuestia (350—428), der Job, Ct, (Prv, Koh), Chr, Ezr-Neh, Est für nicht kanonisch hielt[8]. Von ihm ist

[1] C. Pelag. 1, 34 (M[1] 23, 551 ff.).
[2] Vgl. Sanders (s. o. S. 381[3]) (nach Rb N. S. 1, 157).
[3] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 115 f.; Schade (s. o. S. 381[3]) 200 f.
[4] Ep. 84, ad Pammachium (M[1] 22, 745).
[5] Vgl. H. H. Howorth, The influence of St. Jerome on the canon of the western church (JthSt 10, 481—496; 11, 321—347; 13, 1—18).
[6] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 224.
[7] Vgl. o. S. 376 f. [8] Vgl. Dennefeld (s. o. S. 379[3]) 44—61.

Junilius Africanus (um 551) abhängig, der Chr, Job, Tob, Ezr-Neh, Jdt, Est, Makk, Sap, Ct aus dem Kanon streicht, Sir aber für kanonisch hält[1]. Leontius von Byzanz († 543) zählt zu den kanonischen Schriften Est und die Deuterocanonica nicht, wiewohl er letztere gebraucht[2]. Gregor d. Gr. (540—604) scheint in den Spuren des Hieronymus zu wandeln, wenn er 1 Makk als bloßes Erbauungsbuch, nicht wie kanonisch verwertet[3]. Johannes Damascenus († 754) ist von Epiphanius, Nikephorus von Konstantinopel († 829) von der pseudo-athanasianischen «Synopsis S. Scripturae» beeinflußt[4]. Walafried Strabo († 849) unterscheidet kanonische und Erbauungsschriften, kommentiert aber auch letztere[5]. Notker Balbulus († 912) hat einen Kanon ähnlich dem des Junilius Africanus[6]. Hugo von St. Viktor († 1141)[7], Radulphus Flaviacensis († 1157)[8], Johannes von Salesbury († 1180)[9], Petrus von Clugny († 1156)[10] billigen den deuterokanonischen Schriften eine mindere Autorität zu. Petrus Comestor († 1179), Rupert von Deutz (1070—1135) u. a. drücken sich mit geringerer Genauigkeit aus[11]. Hugo a S. Caro († 1263)[12], Nikolaus von Lyra († 1340), Alphonsus Tostatus († 1455)[13], Antoninus von Florenz († 1459)[14] richten sich nach Hieronymus; Cajetanus († 1534) meint sogar: «Ad Hieronymi limam reducenda sunt tam verba conciliorum quam doctorum.»[15]

648. Solche Abwege einzelner Gelehrter in der Frage der Deuterocanonica hätten wohl kaum für sich eine nochmalige kirchliche Entscheidung erfordert. Aber da die Reformatoren des 16. Jahrhunderts diese Richtung in der Kanonfrage aufnahmen, mußte das Konzil von Trient in seiner Auseinandersetzung mit den Neuerern die Gleichwertigkeit der Deuterocanonica mit den protokanonischen Büchern noch einmal feststellen. Ebenso wollte das Konzil vom Vatikan (1869) die ganz spärlichen Versuche nicht unbeachtet lassen, welche auch

---

[1] Vgl. Dennefeld (s. o. S. 379[3]) 57.
[2] De sectis, act. 2, 1—4 (M[g] 86, 1200 ff.).
[3] Moralia in Job 29, 14 (M[l] 76, 119). — Dagegen Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 126 f.; VDB 2, 159 f. [4] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 129 ff.
[5] Vgl. ebd. 127 f. [6] Vgl. ebd. 136. [7] Vgl. ebd. 135.
[8] Vgl. ebd. [9] Vgl. ebd. 136 f. [10] Vgl. ebd. 134 f.; KHL 2, 1435.
[11] Vgl VDB 2, 161 f.
[12] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 140 f. — Thomas von Aquin scheint selbst solche Anschauungen nicht gehabt zu haben, wenn er auch auf sie Rücksicht nimmt (vgl. Cornely a. a. O. 137 f.; P. Synave O. P., Le canon scripturaire de Saint Thomas d'Aquin [Rb 33, 522—533]).
[13] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 142. [14] Vgl. ebd. 142 f.
[15] Vgl. ebd. 144.

nach dem Konzil von Trient die hieronymianische Linie weiterverfolgten[1]; es verwies bloß auf das Tridentinum[2].

§ 195. Der atl Kanon bei den übrigen christlichen Richtungen.

649. I. Die griechische Kirche[3] teilt vor ihrer Trennung die anfängliche Unsicherheit mit der lateinischen (s. o. S. 378 ff.). Das Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher, welches die deuterokanonischen Schriften als ἔξω τῶν ξ' stehend bezeichnet (Sap, Sir, 1—4 Makk, Est, Jdt, Tob) und von ihnen noch die Apokryphen unterscheidet, wurde seit dem 6. Jahrhundert verbreitet. Jedoch nahm die Synode vom Trullonsaale (692) den Kanon der römischen Kirche vollständig an. Damit schien zunächst die Unklarheit in der griechischen Kirche überwunden zu sein. Als der Patriarch Cyrillus Lukaris († 1638) auf den Kanon von Laodicea (s. o. S. 380) zurückgreifen wollte, bekannten sich die Synoden von Konstantinopel (1638), Jassy (1642), Jerusalem (1672) zu den Deuterocanonica. Erst seit dem 18. Jahrhundert begann man, unter dem Einfluß russischer Schriften und einzelner Theologen, die deuterokanonischen Bücher zu verwerfen[4]. — In der russischen Kirche machte sich seit dem 18. Jahrhundert der Einfluß der Reformatoren geltend, so daß die Deuterocanonica von russischen Theologen bekämpft und von Katechismen ausgeschlossen zu werden begannen, wiewohl bis heute eine offizielle Entscheidung in diesem Sinne noch aussteht[5].

---

[1] L. E. Du-Pin († 1719), Dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la Bible, P. 1701 (vgl. S. 16 ff.). J. Jahn († 1817), Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes, Wien 1793, 1, 141 f. B. Lamy († 1714), Apparatus biblicus[4], Venedig 1756 (s. S. 369). J. N. Sepp, Kirchliche Reformentwürfe beginnend mit der Revision des Bibelkanons. Ehrerbietige Vorlage an das Vatikanische Concil[2], München 1870. Sixtus Senensis († 1596) (s. o. S. 367[3]).

[2] Vgl. o. S. 378. — Loisy (s. o. S. 351) 215 glaubt, daß das Tridentinum wie das Vatikanum eine geringere Einschätzung der Deuterocanonica gegenüber den Protocanonica innerhalb der gemeinsamen kanonischen Geltung nicht ausgeschlossen habe. In der Zeit des sog. «Reformkatholizismus» wollte man die Frage neuerdings für ein künftiges Konzil aufwerfen.

[3] M. Jugie, Histoire du canon de l'AT dans l'église grecque et l'église russe (Etudes de théologie orientale 1), P. 1909, zuerst erschienen als Artikel in «Echos d'Orient» (s. u. Anm. 4).

[4] M. Jugie, Les deutérocanoniques de l'AT dans l'église orthodoxe au XVI[e] et XVII[e] siècle (Echos d'Orient 10 [1907, Juli], 193—199); Ders., Les deutérocanoniques dans l'église grecque depuis le XVIII[e] siècle (ebd. 10 [1907, Nov.], 344—357).

[5] A. Dombrovski, La doctrine de l'église russe et le canon de l'AT (Rb 10, 267—277). A. Jašck, Doctrina Russorum de canone Veteris Testamenti (Slavorum litterae theologicae 2 [1906], 123—138; 3, 264—273).

650. II. Der Kanon der syrischen Kirche[1] ist für die früheste Zeit schwer sicher festzustellen. Die $\mathfrak{S}^p$ des AT stammt aus jüdischen oder judenchristlichen Kreisen (1. Jahrh. v. Chr. bis 2. Jahrh. n. Chr.; vgl. u. § 229, Nr. 789). Es wäre deshalb nicht auffällig, wenn sie bloß die protokanonischen Bücher enthalten hätte[2]. Da auch Chr, Ezr-Neh und Est anfänglich fehlten, die Deuterocanonica sich in der Art der Übertragung nicht vom übrigen AT unterscheiden, so ist für das Fehlen der deuterokanonischen Schriften nicht mit Sicherheit der Ausschluß aus dem Kanon der einzig mögliche Grund[3]. Von den syrischen Kirchenvätern gebraucht Aphraates (Mitte des 4. Jahrh.) Jdt, Bar, Zusätze zu Dn, vielleicht auch Sap; Ephräm († 373) kommentiert zwar die Deuterocanonica nicht, verwendet sie aber ebenso wie die protokanonischen Schriften[4]. Ein Katalog des AT aus der Zeit von 350 bis 400 läßt von den protokanonischen Büchern Ct und Koh, von den deuterokanonischen Tob und Bar aus[5]. Es ist deshalb nicht begründet, zu behaupten, die alte syrische Kirche habe die Deuterocanonica nicht anerkannt[6].

651. Auch in der späteren Zeit kennt die syrische Kirche die Deuterocanonica, wenn auch die Bestimmtheit einer autoritativen Entscheidung fehlt. Der Codex Ambrosianus der $\mathfrak{S}^p$ (6. Jahrh.; s. § 229, Nr. 793) enthält Jdt, Sap, Sir, Bar, Apokalypse des Bar, Ep. Ier., 4 Ezr, 1—5 Makk[7]; es fehlt Tob. In den massoretischen Hss (s. u. § 229, Nr. 792 Anm.) fehlt gewöhnlich Ezr-Neh. Die $\mathfrak{S}^h$ des Paulus von Tella (618) erstreckte sich auch auf die Deuterocanonica. Die Auszüge aus dem verloren gegangenen Codex Masii (vgl. u. § 231, Nr. 796) schließen auch Jdt und einen Teil von Tob ein. In der getrennten syrischen Kirche besaßen die Jakobiten ein «Buch der Frauen», in dem außer Rut und Est auch Jdt und Susanna aufgenommen waren. Jakobus von Edessa († 708) fertigte Anmerkungen zu Wörtern aus Bar, Sap, Est, Jdt, Sir. Der fruchtbarste jakobitische Schriftsteller, Barhebräus († 1286), kommentierte Sir, Sap, Dn 3, 24ff.;

---

[1] J. P. van Kasteren S. J., De Canon des Ouden Verbonds bij de Syrische Christenen (Studiën [s. o. S. 375[3]] 70 [1908], 385—403 520—538).

[2] So *A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte, Bonn 1922, 18 23f.

[3] So Van Kasteren (s. o. Anm. 1).

[4] Wenn die Stelle über die 22 Bücher in S. Ephraemi Opera omnia, quae exstant Graece, Syriace, Latine 2, Rom 1740, 317 echt ist, dann hat er sie aus der Überlieferung aufgenommen, ohne daraus für die eigene Kanonauffassung etwas zu folgern.

[5] A. S. Lewis, Catalogue of the Syriac Mss in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai compiled (Studia Sinaitica 1, Ld. 1894, 11—14).

[6] So Strack, PRE 9[3], 761; G. Wildeboer in Versl. en Meded. d. k. Ak. van Wet., Afd. Letterkunde, 4. R. 5 (1902), 145—147 (nach Van Kasteren [s. o. Anm. 1] 388).

[7] 5 Makk = 6. Buch des «Bellum Iudaicum» des Josephus (vgl. u. § 197, Nr. 679).

13 f., zitiert Makk, erwähnt Bar. Dagegen scheint ihm Chr nicht als inspiriert zu gelten, wiewohl er das Buch bei seinen Erklärungen gebraucht; auch Ezr-Neh und Est fehlen. Letzteres mag wohl auf die unsichere Stellung zurückgehen, welche die syrische Kirche von Anfang diesen Büchern gegenüber einnahm[1]. Auch die Nestorianer sonderten Chr, Ezr-Neh und Est von den übrigen protokanonischen Büchern (vgl. Cod. Sachau 30[2]; die Erklärung syrischer Wörter in den Opuscula Nestoriana, hrsg. von G. Hoffmann[3], wo Chr, Ezr-Neh und Est übergangen werden; den Brief des nestorianischen Patriarchen Timotheus I. [† 823], der sagt: «Das AT schrieb ich vollständig ab nebst dem Buch der Chr, Ezr und Est»[4]). Jesudad, Bischof von Hadet (ca. 852), kennt einen atl Kanon von 22 Büchern[5]. Der nestorianische Rivale des Barhebräus, Ebedjesu († 1318), hat in seinem Kanonverzeichnis Sir, Sap, Jdt, Est, Dn minor (vgl. o. S. 320[4]), Brief von Bar, die jüdische Mišna, Josephus mit 1—4 Makk, Apocr. Asiathae und Tob[6]. Der Bibelkanon des Ibn Chaldûn († 1406)[7] nennt 1—5 Mos, Jos, Jdc, Rut, Jdt, 1—4 Rg, Chr, 1—3 Makk, Ezr, Est, Pss, 1—5 Salomo, Kleine und Große Propheten, Sir.

652. Wohl für die meisten Deuterocanonica können demnach die Zeugnisse der syrischen Kirche von Anfang an zum Beweise kanonischer Verwendung angerufen werden. Die Einschränkung des Kanons in einem Teil der griechischen Kirche hat bei den Syrern jedenfalls keine maßgebende Rolle gespielt. Außerdem sprechen auch einzelne Besonderheiten für die selbständige Entwicklung des Kanons bei den Syrern.

653. III. Die Äthiopier[8] haben das Christentum von Syrien her erhalten. Ihr atl Kanon enthält die Deuterocanonica Tob, Jdt, Sap,

---

[1] J. Goettsberger, Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift (BSt 5, 4/5), Frb. i. Br. 1900, 80 f.

[2] Vgl. Dennefeld (s. o. S. 379[3]) 51. [3] Kiel 1880.

[4] O. Braun, Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9. Jahrh. (Ochr 1, 299—313); vgl. Dennefeld (s. o. S. 379[3]) 51.

[5] Vgl. G. Diettrich, Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht (6. Beih. z. ZatW), Gießen 1902, XV; G. Rothstein, Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jahrh. (ZdmG 58, 634—663). Der Kanon bei Rothstein ist aber verdächtig, weil er 24 Bücher aufzählt mit Chr, Ezr und Est; vgl. Van Kasteren (s. o. S. 385[1]) 527 ff.

[6] J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis 3, 2, Rom 1728, 236 (vgl. Cornely [s. o. S. 3[2]]1, 113 f.). — Zu Apocr. Asiathae vgl. u. § 197, Nr. 668.

[7] A. Baumstark, Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn (Ochr 4, 393—398); vgl. Van Kasteren (s. o. S. 385[1]) 533 ff.

[8] A. Baumstark, Der äthiopische Bibelkanon. Ein Exemplar desselben mit einleitenden Bemerkungen vorgelegt (Ochr 5, 162—173). M. Chaine, Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne (RchScr 5, 22—39).

Sir, Bar, als Anhang 1 und 2 Makk[1]. Apokryphen kennen die Äthiopier in großer Anzahl, die sie in wechselndem Umfang auch in den Kanon aufnahmen (Henoch, 4 Ezr, 3 Makk usw.).

654. IV. Der Geschichtschreiber der armenischen Kirche, Moses von Chorene, redet in seinem wohl untergeschobenen, um 1000 n. Chr. entstandenen Werk von 22 Büchern, welche die Übersetzung der Armenier umfasse[2]. Das wären die protokanonischen Bücher, auf welche die Armenier, unter jüdischem Einfluß stehend oder den maßgebenden griechischen Vätern nacheifernd, ihren Kanon beschränkt hätten. Tatsächlich gebrauchten die führenden armenischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, Johannes Manderkuni, Eznik, Lazar von Pharp, Elische, auch die deuterokanonischen Schriften[3].

655. V. Auch die koptische Kirche besaß im wesentlichen den Kanon der katholischen Kirche und hielt ihn trotz der Nachbarschaft der äthiopischen Christen auch rein von apokryphen Erweiterungen[4].

656. VI. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts verwarfen die Überlieferung der katholischen Kirche, wie bei andern Glaubenslehren, so auch in der Bestimmung des Kanons. Ihre zwei Grundsätze, einerseits die geschichtliche Überlieferung zu befragen, anderseits auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes zu hören, ließen sich nicht immer einfach ausgleichen[5]. Zunächst griffen sie auf Hieronymus zurück. So schon Karlstadt[6], der die Deuterocanonica vom Kanon ausschloß, aber Sap, Sir, Jdt, Tob, 1 und 2 Makk als «apocryphi i. e. extra canonem hebraeorum, tamen agiographi» beibehielt; Bar, Dn 3, 24ff.; 13; 14 und die Zusätze zu Est betrachtete er als vollständig apokryph wie 3 und 4 Ezr und Or. Man. Die Züricher Bibel von 1529 verwies die Deuterocanonica in den Anhang. Luthers erste deutsche Übersetzung von 1534 überschrieb diesen Anhang mit «Apocrypha»[7].

---

[1] Nach A. Rahlfs, Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung (ZatW 28, 63 f.) wäre darin der Einfluß des hl. Athanasius zu spüren, der 1 und 2 Makk ebenfalls auslasse (s. o. S. 379). Der äthiopische Kanon ist aber im übrigen selbständig.

[2] *M. Laur, Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens. Aus dem Armenischen übersetzt, Regensburg 1869, 3, 53 (S. 214). — Vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 282[3], der die Angabe auf die erste nach der 𝔊p gefertigte Übersetzung (s. u. § 237, Nr. 811) bezieht.

[3] Vgl. S. Weber, Zur Geltung der Heiligen Schrift bei den alten Armeniern (ThQ 78, 463—489).

[4] I. Guidi, Il canone biblico della chiesa copta (Rb 10, 161—174).

[5] Vgl. R. H. Grützmacher, Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes (Theol. Studien, T. Zahn dargebracht, Lp. 1908, 47—68).

[6] De canonicis scripturis libellus, Wittenberg 1520.

[7] Doch fügte er hinzu, es seien die Deuterocanonica nützlich zu lesen, und er selbst hatte früher schon deuterokanonische Schriften übersetzt.

In seinen sonstigen Schriften urteilt Luther scharf über sie, hält aber freilich mit ablehnenden Bemerkungen auch gegenüber protokanonischen Büchern nicht zurück. Während die Confessio Gallica (1559; «... utiles, non tamen sunt eiusmodi, ut ex iis constitui possit articulus fidei»), die Confessio Anglica, die Confessio II Helveta (1564) duldsam gegen die Deuterocanonica blieben, gingen die Reformierten seit der Synode von Dordrecht (1618) schärfer gegen sie vor und betonten stark ihren bloß menschlichen Ursprung (Westminster-Synode 1643/53). Dann gehörten sie folgerichtig nicht zur Heiligen Schrift und mußten bei der Bibelverbreitung ausgeschaltet werden. Diese Folgerung zogen die Puritaner in Schottland; sie forderten, daß in den Bibeln die deuterokanonischen Schriften nicht mehr gedruckt würden (Apokryphenstreit 1825—1827, 1850—1853)[1]. Die britischen Bibelgesellschaften unterdrückten sie deshalb in ihren Bibeln, während die Lutheraner bei der freieren Praxis blieben und Bibeln mit den Apokryphen druckten und verbreiteten[2]. In neuerer Zeit wurde die Überlieferung der Reformatoren hie und da angefochten[3]. Weite Kreise der kritischen Theologen wollen einen Kanon nur als geschichtliche Erscheinung ohne Verbindlichkeit für die Jetztzeit kennen[4].

Anhang.

Apokrypha und Agrapha des AT.

§ 196. «Apokryph»[5].

657. «Geheime Schriften», d. h. Bücher, welche nur in bestimmten engeren Kreisen bekannt waren und deshalb sich eines besonderen

---

[1] F. Bleek, Über die Stellung der Apokryphen des AT im christlichen Kanon (StKr 1853, 267—354).

[2] Vgl. W. H. Daubney, The use of the Apokrypha in the christian church, Ld. 1900. — Die französische Bibelgesellschaft in Paris druckte zweierlei Bibeln, solche mit und solche ohne «Apokryphen». Vgl. VDB 1, 1788.

[3] Vgl. H. H. Howorth, The origin and authority of the biblical canon in the Anglican church (JthSt 8, 1—40); Ders., The origin and the authority of the biblical canon according to the continental reformers (ebd. 321 bis 365; 9, 188—230); Ders., The canon of the Bible among the later reformers (ebd. 10, 183—232); H. Pentin, The inspiration of the Apocrypha (The Interpreter 5, 310—315). Ersterer sieht die Kanonentwicklung der anglikanisch-protestantischen Kirche für geschichtlich unhaltbar an, letzterer möchte gegenüber der unrichtigen Lehre des Hieronymus die Inspiration der Deuterocanonica beibehalten.

[4] E. v. Dobschütz, The abandonment of the canonical idea (AmJTh 19, 416—429).

[5] Gieseler, Was heißt apocryphisch? (StKr 1829, 141—146). Hölscher (s. o. S. 372[8]).

Ansehens erfreuten, gab es bei den Heiden [1] und bei den Juden [2]. In der christlichen Kirche wurde das Wort von Anfang an in ablehnendem Sinne, gleich «pseudokanonisch, akanonisch», gebraucht [3] und in diesem Sinne in der Kanongeschichte beibehalten [4].

658. Da «apokryph» in gutem Sinne in der christlichen Kirche nicht gebraucht wurde, läßt sich nicht annehmen, daß die ablehnende Verwendung erst daraus entstanden sei [5]. Vielfach beriefen sich die Häretiker in ihrem Kampfe gegen das katholische Dogma auf geheime Schriften; deshalb glaubten manche, daß der späteren ablehnenden Bedeutung die von «geheim» im guten Sinne vorausging [6]. Da aber der christliche Kanonbegriff aus dem Judentum stammt, dieses auch eine Bezeichnung für «apokryph» besaß [7], so werden wir die Vorlage für unser «apokryph» wohl beim Judentum suchen müssen. In ἀπόκρυφος dürfen wir eine Übertragung des גְּנוּזִין der Juden sehen, welches nicht nur «verborgen» bedeutet, sondern in gleichem Sinne wie das ἀπόκρυφος der christlichen

---

[1] «Τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία» erwähnt Suidas (s. v. Φερεκυδης); «apokryphe Schriften Zoroasters» kannten die Prodikianer nach Klemens Alex., Strom. 1, 15, 69 (M[g] 8, 773 f.). Vgl. Hölscher (s. o. 372 [8]) 47.

[2] Vgl. Dn 8, 26; 12, 4; Henoch 68, 1; Ascensio Mosis 1, 16—18; 4 Ezr 14, 6 44—47. Vielleicht ist auch das 8. Buch Mosis (vgl. Hölscher [s. o. S. 372 [8]] 50; der Pentateuch wurde zu 7 Büchern gerechnet) jüdischen Ursprungs. Das 6. und das 7. Buch Mosis (s. J. Scheible, Biblioth. d. Zauber-Bücher 6, Stuttgart 1849) sind jünger.

[3] Irenaeus († 202), C. haer. 2, 20, 2 (M[g] 7, 655); Klemens Alex. († 215), Strom. 3, 4 (M[g] 8, 1133); Tertullian († vor 197), De anima 2 (M[l] 2, 690); Origenes († 254), Prol. in Ct (M[g] 13, 83): «(Scripturae), quae appellantur apocryphae, eo quod [multa in eis corrupta et contra fidem veram inveniuntur a maioribus tradita] non placuit eis dari locum nec admitti ad auctoritatem». Der Satz zwischen den [ ] wird von Hölscher (s. o. 372 [8]) 52 [2] u. a. ausgemerzt, es muß aber etwas Ähnliches dagestanden haben.

[4] Hieronymus (Ad Laetam ep. 107, 12 [M[l] 22, 877]: «[Apocrypha] eorum non esse, quorum tituli praenotentur») versteht darunter Pseudepigrapha; Augustinus (De civ. Dei 15, 23 [M[l] 41, 470]: «Earum (sc. scripturarum) occulta origo non claruit patribus»; vgl. C. Faustum 11, 2 [M[l] 42, 245]) betont die unbekannte Herkunft.

[5] Hölscher (s. o. S. 372 [8]) 68 ff. nimmt für das 3. christliche Jahrhundert einen solchen Umschlag in der Bedeutung an.

[6] So Cornely (s. o. S. 3 [2]) 1 [2], 211 f.; Gieseler (s. o. S. 388 [5]) 142 f.; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2 [3]) 1 [5], 58. — Vgl. Decretum Gelasianum: «Cetera, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia» (D. [11] 165).

[7] Vgl. Talmud, j. Sanhedrin X 1 (fol. 27 [a]), wonach schon R. Aḳiba (Anfang des 2. Jahrh. n. Chr.) den Ausdruck הַסְּפָרִים הַחִיצוֹנִים = «außenstehende Bücher» gebrauchte. Hieronymus, Praef. in Tob.: «quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes (חִיצוֹן ist dabei von חצץ «abschneiden» abgeleitet) his, quae apocrypha memorant, manciparunt».

Literatur angewendet wird, nämlich: «der liturgischen Verwendung entzogen», bei der Heiligen Schrift: «der kanonischen Geltung bar». Daß die tatsächlich vorhandenen Belege für diese Bezeichnung in der jüdischen Literatur jünger sind als die für ἀπόκρυφος in der christlichen Kirche, schließt ein höheres Alter der jüdischen Bezeichnung nicht aus, und damit ist die Möglichkeit gegeben, daß der jüdische Terminus Vorläufer und Vorlage des christlichen ist[1].

§ 197. Die Apokryphen des AT[2].

659. Solange der Kanon noch nicht sicher und einheitlich festgestellt war, konnte auch der Umfang der Apokryphen wechseln. Hieronymus hat die sog. deuterokanonischen Schriften als nicht kanonisch betrachtet und unter die Apokryphen gerechnet. Dieser Sprachgebrauch ist von den Reformatoren wieder aufgenommen worden. Deshalb decken sich im wesentlichen die Apokryphen der Protestanten mit den deuterokanonischen Schriften der katholischen Kirche[3], während die katholischen Apokryphen bei ihnen den Namen «Pseudepigrapha» bekommen haben.

660. Naturgemäß kann diese Bezeichnung für Bücher nur angewendet werden, wenn sie in der Zeit auftauchen, in welcher die Kanonbildung und Erkenntnis des Kanons noch nicht vollständig und überall abgeschlossen war[4].

---

[1] Vgl. o. S. 360[5]. — גָּנַז «verbergen» verstehen als «aus dem Kanon ausschließen» Budde (s. o. S. 351) 64 ff., Hölscher (s. o. S. 372[8]) 61, Van Kasteren (s. o. S. 351), Rb 5, 582 u. a.; dagegen Buhl (s. o. S. 351) 7 f.; Wildeboer (s. o. S. 351) 66 u. a. — Der jüdischen Ausdrucksweise verwandt und wohl durch sie veranlaßt sind Angaben wie Epiphanius, De mens. et pond. 4 (M^g 43, 244): (Sap, Sir) ἐν τῷ Ἀαρὼν (= הָאָרוֹן) ἀνετέθησαν τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβωτῷ; Tertullian, De cultu fem. 1, 3 (M^l 1, 1421): «Enoch ... nec in armarium iudaicum admittitur.»

[2] Textausgaben: Fritzsche (s. o. S. 186[3]; enthält außer den Deuterocanonica 3—4 Makk, Pss Sal., 3—5 Ezr, Apok. Baruch, Assumptio Mosis); in der 𝔊-Ausgabe von Swete (s. o. S. 177[2]) sind veröffentlicht 3 Ezr, 3—4 Makk, Pss Sal., Or. Manassis, in den 𝔙-Ausgaben Or. Manassis, 3—4 Ezr. — Bearbeitungen: Charles (s. o. S. 12); Kautzsch (s. o. S. 12); *S. Székely, Bibliotheca Apocrypha. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae. I. Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. antiqua, Frb. i. Br. 1913; Zöckler (s. o. S. 173). — Vgl. VDB, Suppl. (s. o. S. 12) 1, 354—460: Les Apocryphes de l'AT.

[3] Die Oratio Manassis, 3 und 4 Ezr und 3, z. T. auch 4 Makk werden von Katholiken und Protestanten zu den Apokryphen gerechnet. Die protestantische Praxis ist in der Bezeichnung nicht ganz einheitlich.

[4] Die Zeit von 200 v. Chr. bis 120 n. Chr., welche Charles (s. o. S. 12) 1, VII hierfür bestimmt, dürfte zu kurz bemessen sein.

661. Außer den vollständig erhaltenen Apokryphen gibt es auch viele, die nur zum Teil auf uns gekommen oder auch bloß dem Titel nach bekannt sind[1].

662. 1) היובלים, τὰ Ἰωβηλαῖα (בראשית זוטא, ἡ λεπτὴ Γένεσις), «das Buch der Jubiläen», eine erweiterte Darstellung der Geschichte von Gn 1 bis Ex 12, in Zeitabschnitte von je 49 Jahren abgeteilt. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. hebräisch geschrieben, ins Griechische und dann ins Äthiopische übertragen, ist das Buch, abgesehen von wenigen griechischen Fragmenten, nur in äthiopischer und in lateinischer Sprache erhalten[2].

663. Die Ἀποκάλυψις Μωυσέως des Syncellus und die Διαθήκη Μωυσέως des Nikephorus sind mit dem Buch der Jubiläen identisch. Ob die Titel Βίος Ἀδάμ und «Liber de filiabus Adam» zu den «Jubiläen» gehören oder unabhängige Werke waren, läßt sich nicht entscheiden.

664. 2) Die Adamsbücher, eine Gruppe von Büchern mit verschiedenem Umfang und wechselnden Titeln (Ἀδάμ, Βίος Ἀδάμ, Ἀποκάλυψις Μωυσέως, «Vita Adae et Evae», «Buße Adams und Evas», «Testament Adams», Διαθήκη τῶν πρωτοπλάστων, «Apocalypsis Adae» u. ä.), mit jüdischer Grundlage, aber christlich und gnostisch überarbeitet, sind hauptsächlich in griechischer[3], lateinischer[4] und slavischer[5] Sprache

---

[1] Verzeichnisse von Apokryphen sind erhalten in den «Constitutiones Apostolorum» (um 400 n. Chr.) 6, 16 (M^g 1, 949 ff.), im «Decretum Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris» (495/96 n. Chr.; vgl. M^l 59, 162 ff.; v. Dobschütz [s. o. S. 377[7]]), in der «Synopsis Scripturae sacrae» (6./9. Jahrh.; s. o. S. 4), in dem «Index stichometricus Nicephori» (6./9. Jahrh.; vgl. M^g 100, 1055—1061; Preuschen [s. o. S. 370[2]] [2]62 ff.), im «Index LX librorum» (um 600 n. Chr.; vgl. Preuschen [s. o. S. 370[2]] [2]68 ff.). — Vgl. M. R. James, The lost Apocrypha of the OT, their titles and fragments collected, translated and discussed (Translations of early documents 1, 14), Ld. 1920; Székely (s. o. S. 390[2]) 110 ff.; Zahn (s. o. S. 373[3]) 2, 295 ff.

[2] R. H. Charles, The Ethiopic version of the Hebrew book of Jubilees otherwise known among the Greeks as ἡ λεπτὴ Γένεσις. Edited from 4 Mss and critically revised through a continuous comparison of the Massoretic and Samaritan texts and the Greek, Syriac, Vulgate and Ethiopic versions of the Pentateuch and further emended and restored in accordance with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments of this book which are here published in full (Anecd. Oxon., Sem. ser. 8), Oxf. 1895. F. Martin, Le livre des Jubilés. But et procédés de l'auteur. — Ses doctrines (Rb N. S. 8, 321—344 502—533).

[3] A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae V, Mailand 1868/71, 19—24; C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lp. 1866, 1—23 (Apocalypsis Mosis graece).

[4] W. Meyer, Vita Adae et Evae. Hrsg. und erläutert (Abh. d. k. bayr. AdW, philos.-philol. Kl. 14, 3, München 1878, 185—250).

[5] V. Jagič, Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen. I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches (Denkschr. d. kais. AdW, phil.-

überliefert. — Der «Streit Adams und Evas mit dem Satan» ist davon verschieden, aber doch großenteils von den Adamsbüchern abhängig.

665. 3) Das Buch Henoch (Ἐνώχ), hebräisch (Kap. 1—5; 37—104) und aramäisch (Kap. 6—36) im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. geschrieben, griechisch zum Teil, äthiopisch ganz erhalten[1], setzt sich aus verschiedenen Bestandteilen zusammen: Rede Henochs über das Gericht (1—5), Reise des Henoch durch Welt und Unterwelt (6—36), die Parabeln des Henoch (37—71)[2], das Buch von den Gestirnen (72—82), die Visionen Henochs (83—90), Mahnreden Henochs (91—105), Schluß (106—108). Bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. herab wurde das Buch von einzelnen als inspiriert angesehen. — Das slavisch erhaltene Henochbuch stammt aus dem Griechischen und ist ein selbständiges Werk, wenn auch von dem voraus genannten Henochbuch abhängig[3].

Λάμεχ, genannt im Index LX librorum.

Ein Noachbuch; vgl. Székely (s. o. S. 390[2]) 1, 482.

«Liber de Ogia»; vgl. Decretum Gelasii.

Βιβλίον ἀπόκρυφον τῶν τριῶν Πατριαρχῶν; vgl. Constit. Apost. (Mg 1, 956) und u. Nr. 667.

666. 4) Die «Apokalypse Abrahams» (= Ἀβραάμ)[4], die «Inquisitio Abrahae»[5] und das «Testament Abrahams»[6] sind voneinander verschieden.

---

hist. Kl. 42, 1), Wien 1893. — Auch die syrische «Schatzhöhle» gehört in den Kreis dieser Schriften (vgl. C. Bezold, Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch, Lp. 1883/88).

[1] J. Flemming, Das Buch Henoch. Äthiopischer Text hrsg. (TU N. F. 7, 1), Lp. 1902. Das Buch Henoch, hrsg. von J. Flemming und L. Radermacher (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. 5), Lp. 1901 (S. 18 bis 60 113 steht der griechische Text, von L. Radermacher beigegeben). *F. Martin, Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien, avec introduction et commentaires, P. 1906.

[2] *L. Gry, Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme, P. 1910.

[3] N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch (Abh. d. Göttinger GdW, philol.-hist. Kl. N. F. 1, 3), B. 1896; Ders., Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sog. slavische Henochbuch (TU 44 [3. R. 14], 2), Lp. 1922.

[4] N. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer hrsg. (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 1, 1), Lp. 1897.

[5] Vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^4, 337.

[6] M. R. James, The Testament of Abraham. The Greek text now first edited with an introduction and notes. With an appendix containing extracts from the Arabic version of the Testaments of Abraham, Isaac and Jacob by W. E. Barnes (Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. A. Robinson, 2, 2), Cambridge 1892. P. Rießler, Das Testament Abrahams. Ein jüdisches Apokryphon (ThQ 106, 3—22) (eine Übersetzung). — Vgl. auch Schürer (s. o. S. 163[3]) 3^4, 338.

«Testamentum Iacob» (Job); vgl. Decretum Gelasii und u. Anm. 3. «Leiter Jakobs»; vgl. Schürer (s. o. S. 163^3) 3^4, 370.

667. 5) Die Διαθῆκαι τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν τῶν υἱῶν Ἰακώβ, gegen das 1. Jahrhundert v. Chr. hebräisch verfaßt, vielleicht mit Ausnahme des צוואת נפתלי בן יעקב[1] in christlich überarbeiteter griechischer Übersetzung erhalten[2], bieten eine Lebensbeschreibung der zwölf Söhne Jakobs, Mahnungen und Weissagungen über die Zukunft der zwölf Stämme mit messianischem Einschlag[3].

Ἰωσὴφ προσευχή, nur dem Titel nach und aus Zitaten (Origenes) bekannt; vgl. Schürer (s. o. S. 163^3) 3^4, 359 f.

668. 6) «Joseph und Asenet», griechisch und in lateinischem Auszug und in andern Sprachen erhalten, wird auf einer jüdischen Grundlage beruhen[4].

669. 7) Der Titel Ἀποκάλυψις Μωυσέως wird für das «Buch der Jubiläen» und die «Adamsbücher» gebraucht (s. o. S. 391), weil deren Inhalt als dem Moses geoffenbart erscheint. Die Διαθήκη Μωυσέως ist dasselbe, was gewöhnlich Ἀνάληψις Μωυσέως, «Assumptio» oder «Ascensio Mosis» heißt. Inhalt: in einer Ansprache an seinen Amtsnachfolger Josue weissagt Moses die Geschicke des Volkes Israel. Das Buch ist von 3 bis 70 n. Chr. entstanden, vielleicht hebräisch geschrieben[5], ins Griechische und von da ins Lateinische übertragen. In griechischer Sprache sind einzelne Zitate[6], von der lateinischen Übersetzung ist ungefähr die Hälfte erhalten[7].

Dem Titel nach bekannt sind die eigentliche Ἀνάληψις oder Ἀνάβασις Μωυσέως, ein Ἀπόκρυφον Μωυσέως (vgl. Gal 6, 15 [s. o. S. 373]), ein Βίβλος λόγων μυστικῶν Μωυσέως, Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς, auch «Poenitentia Iamnis et Mambre» genannt (vgl. 2 Tim 3, 8 [s. o. S. 373]), Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ (vgl. Nm 11, 26—29 [s. o. S. 376]).

---

[1] M. Gaster, The Hebrew text of one of the Testaments of the twelve patriarchs (PSbA 16, 33—49 109—117). — Gegen die Ursprünglichkeit vgl. Schürer (s. o. S. 163^3) 3^4, 350. — Fragmente des «Testamentes Judas» hat Charles (s. folg. Anm.) in seine Ausgabe aufgenommen.

[2] R. H. Charles, The Greek versions of the Testaments of the twelve patriarchs edited from 9 Mss together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew fragments, Oxford 1908.

[3] Über eine Διαθήκη τοῦ ἀμέμπτου καὶ πολυάθλου καὶ μακαρίου Ἰώβ vgl. Mercati in ThR 11, 157; Strack (s. o. S. 3^2) ^{6}179.

[4] Vgl. Schürer (s. o. S. 163^3) 3^4, 399 f.; P. Rießler, Joseph und Asenath. Eine altjüdische Erzählung (ThQ 103, 1—22 145—183).

[5] Vgl. G. Hölscher, Über die Entstehungszeit der «Himmelfahrt Moses» (ZntW 17, 108—127 149—158).

[6] Jud 9 (s. o. S. 373 f.). — Vgl. Schürer (s. o. S. 163^3) 3^4, 303.

[7] R. H. Charles, The Assumption of Moses translated from the Latin sixth century Ms, the unemended text of which is published herewith together with the text in its restored and critically emended form, Ld. 1897.

670. 8) Der apokryphe Psalm 151 steht in der Synopsis Scripturae sacrae unter den kanonischen Schriften[1].

Ein Βιβλίον ἀπόκρυφον Δαβίδ nennen die Constit. Apost. (Mg 1, 956).

671. 9) Die 18 Ψαλμοὶ Σολομῶντος (oder Ψαλτήριον Σολομῶντος) sind im 1. Jahrhundert v. Chr. hebräisch verfaßt und griechisch erhalten[2]. In einem syrischen Text wurden sie 1909 verbunden mit 42 «Oden Salomos» (Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος bei Nikephorus) gefunden. Letztere waren vorher aus Lactantius und aus der «Pistis Sophia» bekannt. Sie stammen wahrscheinlich aus christlichen Kreisen und werden im 1. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein[3].

672. 10) Die Διαθήκη Σολομῶντος ist im 1. Jahrhundert n. Chr. auf jüdischer Grundlage von einem griechischen Christen verfaßt[4].

«Contradictio (Interdictio) Solomonis»; vgl. Decretum Gelasii.

Ἡλίου ἀποκάλυψις ist außer in Zitaten (1 Kor 2, 9 [s. o. S. 373]) auch in einem lateinischen Fragment erhalten[5].

673. 11) Die «Ascensio Isaiae» (Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου) besteht aus zwei selbständigen Werken, einem Martyrium des Isaias, welches vielleicht hebräisch geschrieben wurde (Ἀπόκρυφον Ἡσαΐου), und einer Apokalypse des Isaias (Ἡσαΐου ὅρασις) christlichen Ursprungs. Sie ist äthiopisch erhalten, griechisch nur noch in einem Fragment vorhanden[6].

---

[1] Aufgenommen bei Swete (s. o. S. 177[2]) 2[2], 415; vgl. H. H. Spoer, Psalm 151 (ZatW 28, 65—68). — Dazu und über weitere apokryphe Psalmen s. o. S. 233[1].

[2] Veröffentlicht bei Ecker (s. o. S. 208) 1868—1931; Swete (s. o. S. 177[2]) 3[2], 765—787; *J. Viteau, Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction. Avec les principales variantes de la version syriaque (Documents pour l'étude de la Bible, Apocryphes de l'AT), P. 1911.

[3] R. Harris and A. Mingana, The Odes and Psalms of Solomon. I. The text with facsimile reproductions. II. The translation with introduction and notes, Manchester 1916/20. *J. Labourt et P. Batiffol, Les Odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction française et introduction historique, P. 1911 (vgl. Rb N. S. 7—8). A. Ungnad und W. Staerk, Die Oden Salomos. Aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen (Kleine Texte f. theol. u. philos. Vorles. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann, 64), Bonn 1910.

[4] C. C. McCown, The Testament of Solomon edited from Mss at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. With introduction (Untersuch. z. NT, hrsg. von H. Windisch, Heft 9), Lp. 1922.

[5] D. de Bruyne O. S. B., Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'Andrée et de l'Apocalypse d'Élie (Rbén 25, 149—160). C. Schmidt, Apokalypse des Elias (ThLz 38, 764 f.); Ders., Der Kolophon des Ms. or. 7594 des Brit. Mus. Eine Untersuchung zur Elias-Apokalypse (SB d. preuß. AdW zu Berlin 1925, phil.-hist. Kl. 312—321). — Vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 361 ff. — Über eine junge hebräische und koptische Apokalypse des Elias vgl. Székely (s. o. S. 390[2]) 1, 489 ff.

[6] R. H. Charles, The Ascension of Isaiah translated from the Ethiopic version which together with the new Greek fragment, the Latin versions

674. 12) Die Προσευχὴ Μανασσῆ (𝔙 «Oratio Manassis»), ein Sündenbekenntnis und Bußgebet des Königs Manasses (698—643) und eine Erweiterung zu 2 Chr 33, 12 f., ist wohl ein griechisch verfaßtes jüdisches Werk, welches nach der 𝔊-Übersetzung von Rg und Chr und vor dem 3. Jahrhundert n. Chr. geschrieben sein wird [1].

Die Σοφονίου ἀποκάλυψις ist außer aus den Apokryphenverzeichnissen noch durch ein Zitat bei Klemens Alex. (ὑπὸ Σοφονία, Strom. 5, 11, 77 [Mg 9, 116]) und wohl auch aus koptischen Fragmenten bekannt [2].

Ein Ψευδεπίγραφον Ἀμβακούμ nennen die Synopsis Scripturae sacrae und der Index stichometricus Nicephori.

675. 13) Τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου (anderwärts steht der Name des Baruch statt des Jeremias), eine Geschichte der Erlebnisse des Jeremias, in griechischer und andern Sprachen erhalten. Das Buch ist jüdischen Ursprungs, aber von einer christlichen Hand überarbeitet [3].

Ein «Apocryphum Ieremiae» kennen Euthalius und Hieronymus [4].

676. 14) Neben dem deuterokanonischen Bar (= 1 Bar) und dem eben erwähnten, auch nach Baruch genannten Apokryphon des Jeremias (bei Charles [s. o. S. 12] 2, 528 = 4 Bar; bei Kautzsch [s. o. S. 12] 2, 402 = 3 Bar) gibt es noch zwei Apokalypsen, welche nach diesem Propheten benannt sind: Die syrische Baruchapokalypse (= 2 Bar) erzählt Geschicke des Propheten und Offenbarungen an ihn in der Zeit der Zerstörung Jerusalems (586); sie entstand nach der Zerstörung Jerusalems und wohl vor 4 Ezr, ist ursprünglich hebräisch geschrieben und in einer aus dem Griechischen stammenden syrischen

---

and the Latin translation of the Slavonic is here published in full, Ld. 1900. A. Dillmann, Ascensio Isaiae, aethiopice et latine cum prolegomenis, adnotationibus criticis et exegeticis, additis versionum latinarum reliquiis edita, Lp. 1877. *E. Tisserant, Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave, introduction et notes (Documents [s. o. S. 394[2]]), P. 1909.

[1] Das Stück ist in die 𝔊-Ausgaben (bei Swete [s. o. S. 177[2]] 3[2], 802 ff.) und in die 𝔙-Ausgaben (nicht in die sixtinische [s. u. Nr. 783]) aufgenommen.

[2] U. Bouriant in Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 1, P. 1889, 2, 243—304: Les papyrus d'Akhmim (Fragments de manuscrits en dialectes bachmourique et thébain. E. Fragments de l'Apocalypse de Sophonie en dialecte bachmourique. F. Fragments du même livre en thébain [260—279]). — Andere sehen darin eine Elias-Apokalypse; vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 367 ff.

[3] R. Harris, The rest of the words of Baruch, a christian apocalypse of the year 136 A. D. The text revised with an introduction, Ld. 1889. — Vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 393 ff.

[4] Siehe o. S. 373[5]; Mg 85, 721; A. Vaccari S. J., Una giunta apocrifa (Bb 3, 420—422); Ders., Ancora l' «Apocryphum Ieremiae» (Bb 4, 312—314). — Über ein koptisches Fragment vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 369[104].

Übersetzung erhalten[1]. Die griechische Baruchapokalypse (bei Charles [s. o. S. 12] 2, 527 = 3 Bar; bei Kautzsch [s. o. S. 12] 2, 402 = 4 Bar), seit 1897 bekannt, erzählt von Offenbarungen, die dem Baruch in 5 (7) Himmeln zuteil wurden; sie ist im 2. Jahrhundert n. Chr. verfaßt und auszüglich in griechischer[2] und slavischer Sprache erhalten.

Zitate der Kirchenväter wissen noch von weiteren Baruchapokalypsen[3]. Ψευδεπίγραφα Ἰεζεκιὴλ καὶ Δανιήλ nennen die Synopsis Scripturae sacrae[4] und der Index stichometricus Nicephori.

Eine Ζαχαρίου ἀποκάλυψις oder ein Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου ἀπόκρυφον steht in den Verzeichnissen unter den atl Apokryphen; dann könnte es sich nur um den Propheten Zacharias handeln[5].

15) 3 Ezr oder Ezr α, s. o. S. 172 f.

677. 16) 4 Ezr (ältester Name vielleicht Ἔσδρας ὁ προφήτης oder Ἔσδρα ἀποκάλυψις) setzt sich aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammen, die in den Hss noch getrennt sind: Kap. 1—2, Kap. 3—14, Kap. 15—16[6]. Der mittlere Hauptteil besteht aus Gesichten, welche Ezra schaute, Offenbarungen über die Zukunft und Endzeit, zum Teil in geheimnisvollen Bildern, die von Engeln gedeutet werden. Der Urtext war hebräisch. Die vorhandenen Texte, der lateinische[7] und die übrigen, gehen auf eine griechische Vorlage zurück, von der Kap. 3 bis 14 noch erhalten sind[8]. Diese Kapitel mögen im 1. christlichen Jahr-

---

[1] Ceriani (s. o. S. 391[3]) V 113—180. — Die Kap. 78—87 (= Brief des Baruch) sind auch in der Londoner Polyglotte (s. u. § 243, Nr. 822) und bei De Lagarde (s. o. S. 278[6]) 88—93 veröffentlicht. — Ein griechisches Fragment (12, 1—13, 2; 13, 11—14, 3) bei B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri 3, Ld. 1903, Nr. 403.

[2] Veröffentlicht von M. R. James in Texts and Studies (s. o. S. 392[6]) 5, 1: Apocrypha anecdota 3, Cambridge 1897, 84—94.

[3] Vgl. Charles (s. o. S. 12) 2, 471; Violet (s. u. Anm. 8).

[4] K. Holl, Das Apokryphon Ezechiel (Aus Schrift und Geschichte, Theol. Abh., A. Schlatter dargebr., Stuttgart 1922, 85—98). Székely (s. o. S. 390[2]) 1, 113 f.

[5] So Bardenhewer (s. o. S. 378[5]) 1[2], 621 f.

[6] Die Zählung der Ezr-Bücher im ganzen ist in alter Zeit sehr verschieden (vgl. Székely [s. o. S. 390[2]] 1, 284 f.) und auch jetzt noch nicht einheitlich (Charles [s. o. S. 12] 2, 542 f. zählt Kap. 1—2 = 2 Ezr, Kap. 3—14 = 4 Ezr, Kap. 15—16 = 5 Ezr; vgl. J. Labourt, Le cinquième livre d'Esdras [Rb N. S. 6, 412—434]).

[7] 4 Ezr ist in den Anhang der 𝔙-Ausgaben aufgenommen, weil sich das Buch in kirchlichen Kreisen hohen, zum Teil kanonischen Ansehens erfreute (s. o. S. 376).

[8] D. de Bruyne O. S. B., Quelques nouveaux documents pour la critique textuelle de l'Apocalypse d'Esdras (Rbén 32, 43—47); Ders., Fragments d'une apocalypse perdue (Rbén 33, 97—109). B. Violet, Die Apokalypsen des

hundert entstanden und nachträglich am Anfang und am Schluß erweitert worden sein[1].

678. 17) 3 Makk berichtet von der wunderbaren Rettung der Juden in Alexandrien, welche Ptolemäus IV. Philopator (221—204 v. Chr.) nach 217 v. Chr. aus Rache für eine göttliche Strafe auf verschiedene Weise vernichten wollte. Das Buch wird, weil eine gewisse Ähnlichkeit des Inhalts dies nahelegte, nachträglich an 2 Makk angereiht und dementsprechend genannt worden sein (s. o. S. 194). Es ist griechisch verfaßt und erhalten[2]. Die Entstehungszeit fällt zwischen das 1. Jahrhundert v. Chr. und das 1. Jahrhundert n. Chr.

679. 18) 4 Makk, auch Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, «De imperio rationis» u. ä. betitelt, eine Rede an die Juden, um sie zu belehren, es sei leicht, fromm zu leben, wenn man der frommen Vernunft folge. Das Buch zeigt dies besonders an dem Martyrium des Eleazar und der sieben makkabäischen Brüder. Es wird vielfach dem Josephus zugeschrieben und ist zwischen 63 v. Chr. und der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. von einem griechisch schreibenden Juden verfaßt[3].

Als 5 Makk zählt die $\mathfrak{S}^p$-Hs der Ambrosiana in Mailand das 6. Buch des «Bellum Iudaicum» von Josephus[4].

Auch mit Πτολεμαικά in der Synopsis Scripturae sacrae scheint eines der Makk-Bücher gemeint zu sein[5].

680. Bei der Unsicherheit, welche der Begriffsbestimmung eines Apokryphons naturgemäß anhaftet, haben die alten Verzeichnisse noch andere Schriftentitel aufgenommen. Unter den neueren Bearbeitungen nimmt Székely (s. o. S. 390[2]) die Sibyllinen und die Briefe Salomos an Ḥiram von Tyrus, Kautzsch (s. o. S. 12) den Aristeasbrief und die Sibyllinen, Charles (s. o. S. 12) den Aristeasbrief, die Sibyllinen, die Sprüche der Väter, die Aḥiḳarerzählung (s. o. S. 180 f.) und die Fragmente des Ṣadoḳidischen Werkes, das S. Schechter[6] veröffentlicht hat, in die Zahl der atl Pseudepigraphen auf.

Esra und des Baruch in deutscher Gestalt. Mit Textvorschlägen zu Esra und Baruch von H. Greßmann (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 18 u. 32, 1/2), Lp. 1910 u. 1922/24.

[1] J. Keulers, Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches (BSt 20, 2/3), Frb. i. Br. 1922.

[2] Der Text ist bei Swete (s. o. S. 177[2]) 3[2], 709—728 veröffentlicht. — Vgl. H. Willrich, Der historische Kern des III. Makkabäerbuches (Hermes 39 [1904], 244—258).

[3] Der Text ist bei Swete (s. o. S. 177[2]) 3[2], 729—762 veröffentlicht.

[4] Veröffentlicht bei A. M. Ceriani, Codex Ambrosianus. Translatio Syra Pescitto (s. u. § 229). — Vgl. Schürer (s. o. S. 163[3]) 1[3], 98.

[5] Siehe Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 492.

[6] Fragments of a Zadokite work edited from Hebrew Mss in the Cairo Genizah collection, now in the possession of the University library, Cambridge,

§ 198. Agrapha[1].

681. Darunter versteht man Texte, welche als inspiriertes Bibelwort zitiert werden, sich aber in dem uns bekannten Umfang der Heiligen Schrift nicht finden[2]. Die atl Agrapha sind zuletzt[3] von A. Resch[4] gesammelt und von U. Holzmeister[5] ergänzt worden.

---

4. Zahl, Einteilung und Reihenfolge der Bücher im atl Kanon.

§ 199. Die Zahl der Bücher im atl Kanon.

682. Die Anschauung, was im AT als eigenes Buch zu rechnen sei, war nicht immer dieselbe; auch wurden einheitliche Bücher im Laufe der Zeit geteilt. Die jetzt übliche Zählung ergibt für den atl Kanon 46 Bücher[6]. Seitdem die Juden in Zählung und Teilung der Bücher sich nach der 𝔙 richten, ohne die 7 deuterokanonischen Bücher in ihre Ausgaben aufzunehmen, zählt ihr AT 39 Bücher. Da die früheste Zeit bei Sm, Rg, Ezr-Neh, Chr keine Teilung kannte, außerdem schon spätestens seit Sir 49, 10 die zwölf Kleinen Propheten als Zwölfprophetenbuch zusammengenommen wurden, zählte man in jüdischen Kreisen und bei

---

and provided with an English translation, introduction and notes, Cambridge 1910. W. Staerk, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus. Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten (BFchrTh 27, 3), Gütersloh 1922.

[1] U. Holzmeister S. J., Unbeachtete patristische Agrapha. Eine exegetisch-patristische Untersuchung (ZkTh 38, 113—143; 39, 98—118 801—803). C. A. Kneller S. J., Agraphon zu Sap 7, 27 (ZkTh 49, 479 f.). A. Resch, Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente. Gesammelt, untersucht und hrsg.[2] (TU 30 [N. F. 15], 3/4), Lp. 1906. L. Vaganay, Agrapha (VDB, Suppl. 1, 159—198). — Vgl. auch E. Nestle, Nicht nachgewiesene Bibelzitate (ZatW 27, 299—301).

[2] Zur Begriffsbestimmung vgl. Holzmeister (s. o. Anm. 1) 38, 113 ff.

[3] Ältere Literatur s. bei Holzmeister (s. o. Anm. 1) 38, 123; 39, 104 ff.

[4] Agrapha (s. o. Anm. 1) 295—335, wo 62 Nummern gezählt werden.

[5] Siehe ZkTh 38, 135—137, mit 3 Nummern (vgl. auch 39, 101 110 ff. 801 ff.).

[6] Innozenz I. faßt bei den 16 Propheten auch Lam und Bar mit Jer zusammen und nennt deshalb 44 Bücher (D.[11] 96); ebenso Augustinus, De doctr. christ. 2, 8 (M[1] 34, 41). Das Conc. Trid. (sess. 4 [D.[11] 784]) zählt 45 Bücher auf (Lam ist unter Jer mitverstanden, Bar eigens gezählt). Wenn man Ep. Ier., wie es in alter Zeit geschah und wegen der Selbständigkeit des Buches geschehen sollte, eigens rechnet, kommt man auf die Gesamtzahl von 47 Büchern (so Institutiones biblicae [s. o. S. 10] 1, 2).

denjenigen Christen, die den jüdischen Kanon erwähnten oder ihn als maßgebend betrachteten, bloß 24 Bücher (4 Ezr 14, 44 ff. [s. o. S. 357 f.]; Talmud, b. Baba batra f. 14^b f.; Viktorin von Pettau [gegen Ende des 3. Jahrh.] zu Apk 4, 7 ff. [M^l 5, 324]; Hieronymus, Prol. gal.), — spät mit כ'ד bezeichnet.

683. Die Zahl 22, die sich in jüdischen Kreisen gleichzeitig (Josephus, C. Ap. 1, 8), aber weniger häufig findet und von den christlichen Schriftstellern gewöhnlich angegeben wird (Origenes, In Psalm. 1 [M^g 12, 1084]; Hieronymus, Prol. gal.)[1], ergab sich dadurch, daß man Rut mit Jdc und Thr mit Jer zu je einem Buche vereinigte. Da diese Vereinigung keineswegs sich nahelegt, zudem die Zahl 22 vermuten läßt, daß sie mit Rücksicht auf die Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets gewählt worden sei[2], und außerdem die Zahl 24 im Judentum besser bezeugt ist, wird letztere Zählung mit größerer Wahrscheinlichkeit für ursprünglich zu halten sein[3].

§ 200. Einteilung der Bücher des AT[4].

684. Schon im Prolog von Sir ist die Dreiteilung des jüdischen Kanons bezeugt, später als תּוֹרָה, נְבִיאִים, כְּתוּבִים (Merkwort תְּנַ״ךְ) bezeichnet (vgl. Lk 24, 44). Die Zweiteilung (תּוֹרָה und מִקְרָא, תּוֹרָה und קַבָּלָה u. ä.) ist später[5].

685. Die Gruppe der Propheten umfaßte die Geschichtsbücher[6] außer der Tora und die eigentlichen Propheten außer Dn; beide Unter-

---

[1] Nicht immer stimmen die aufgezählten Bücher mit denen des jüdischen Kanons überein; s. o. S. 378 ff.

[2] So schon Origenes, Hieronymus (s. o.). — Manche finden in der Zahl 24 eine Rücksichtnahme auf das griechische Alphabet. — Erst spät hat man in jüdischen Kreisen die Zahl 24 mit dem um 2 Buchstaben künstlich vermehrten hebräischen Alphabet (die 2 Jod in ייי = Abkürzung für יהוה) in Verbindung gebracht.

[3] Die Zahl 27 (unter Teilung von Sm, Rg, Ezr-Neh, Chr und gesonderter Zählung von Rut oder Thr) kommt selten vor (Hieronymus, Prol. gal.; Epiphanius, Adv. haer. 8, 6 [M^g 41, 213]) und wird mit Rücksicht auf die doppelte Form der fünf Finalbuchstaben gebildet sein. — Andere Zählungen vgl. bei Swete (s. o. S. 131[2]) 220 ff.

[4] W. Riedel, Namen und Einteilung des atl Kanons (Atl Untersuchungen [s. o. S. 93[2]] 1, 90—103). *O. Schmid, Über verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift, insbesondere über die Kapitel-Einteilung Stephan Langtons im XIII. Jahrh., Graz 1892.

[5] Dagegen Blau (s. o. S. 140[3]) 63. Lk 24, 27 ist zu vereinzelt, um als Zeugnis für die Zweiteilung gelten zu können.

[6] Ihre Verfasser gaben vielleicht Anlaß zur Benennung «Propheten». Vgl. Josephus, C. Ap. 1, 8; Buhl (s. o. S. 351) 11 f.; Riedel (s. o. S. 93[2]) 91.

gruppen wurden später[1] als נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים (= vordere Propheten) und נ׳ אַחֲרוֹנִים (= hintere Propheten) unterschieden.

686. Die dritte Gruppe hatte im Anfang keinen bestimmten Namen (vgl. Prol. von Sir [s. o. S. 357]). Doch findet sich die Bezeichnung כְּתוּבִים = «die Schriften» schon im Talmud (b. Baba batra f. 14[b]), was die christlichen Schriftsteller zu τὰ ἁγιόγραφα weiterbildeten[2]. Als Untergruppen erscheinen die כְּתוּבִים רִאשׁוֹנִים (Pss, Prv, Job) und כ׳ אַחֲרוֹנִים (Dn, Ezr-Neh, Chr). Zwischen beiden standen die «fünf Rollen», חָמֵשׁ מְגִלּוֹת (Ct, Rut, Thr, Koh, Est), welche meist als eigene Abteilung hervortreten[3]. Job, Prv, Pss (Merkwort אֱמֶת) heben sich durch das sog. poetische Akzentuationssystem von den übrigen Büchern ab (s. o. S. 222), weshalb sie auch פִּיּוּטִים genannt werden.

687. Im Kanon der christlichen Kirche wurden die geschichtlich gewordenen Gruppen zerrissen, um sie hauptsächlich nach inhaltlicher Zusammengehörigkeit abzuteilen.

So erweiterte man hie und da den Pentateuch um anschließende geschichtliche Bücher zum Heptateuch[4] oder Oktateuch[5]. Durchweg wurden die geschichtlichen Bücher von den eigentlichen Propheten getrennt und um die geschichtlichen Schriften aus dem dritten Teil des jüdischen Kanons vermehrt. Dn kam ebenfalls aus letzerem zu den Propheten. Den Rest der Hagiographa stellte man als poetische Schriften (στιχηρά) meist vor die Propheten, wohl hauptsächlich, um mit letzteren zu den Evangelien, der Erfüllung der Prophetie, überzuleiten[6]. Die salomonischen Schriften bildeten als παραινετικά gern eine selbständige Untergruppe unter den στιχηρά[7], und die Pss können auch unter den Propheten eingereiht gefunden werden.

---

[1] Nach Riedel (s. o. S. 93[2]) 91 schon Zach 1, 3 f., nach Budde (s. o. S. 351) 7 seit der Zeit der Massoreten, richtiger wohl erst seit den ersten gedruckten Bibeln (s. M. Lambert, Les premiers et les derniers prophètes [REj 66, 136 bis 138]). Die Benennung bezieht sich demnach auf die Stellung in den Ausgaben. Anders Strack (s. o. S. 3[2]) [6]184 u. a.

[2] Vgl. Hieronymus, Prol. gal. — Die hebräische Vorlage hierfür, כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, wird für das ganze AT gebraucht; vgl. Blau (s. o. S. 140[3]) 63 88[4] 112[5]. — Über den Namen חָכְמָה vgl. J. Fürst, Der Kanon des AT nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Lp. 1869, 55.

[3] Vgl. Wildeboer (s. o. S. 351) 109. — Vereinzelt ist die Unterscheidung von כ׳ גְּדוֹלִים (Pss, Prv, Job) und כ׳ קְטַנִּים (Ct, Koh, Thr) (vgl. Talmud, b. Berachot f. 57[b]). — Zu sonstigen Gruppierungen vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 218 (Epiphanius) und Guidi (s. o. S. 387[4]) 170.

[4] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 227[1].

[5] Ps.-Chrysostomus (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 219).

[6] 𝔊[ℵA] stellen die Propheten voran; vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 219.

[7] E. Nestle, Fünf Bücher Salomos (ZatW 27, 294—297).

688. Diese altkirchliche Gruppierung der atl Bücher ist über die 𝔙 in das Abendland gekommen und im Laufe der Zeit zu unserer eingebürgerten Dreiteilung des AT nach der Art des Inhalts geworden: Geschichtsbücher (mit Einschluß des Pentateuchs), Lehrbücher und prophetische Bücher[1].

Mit Ausnahme der Lam, die zu den Lehrbüchern bzw. zu den Lehr- und poetischen Schriften gehören, und Jon, wo ausschließlich die Erzählungsform herrscht (s. o. S. 337), ist diese Gruppierung auch vom Standpunkt der Literaturgeschichte aus zutreffend.

§ 201. Reihenfolge der Bücher des AT.

689. Außer der erwähnten wechselnden Anordnung der drei großen Gruppen haben sich im Laufe der Jahrhunderte die verschiedenartigsten Reihenfolgen der einzelnen Bücher innerhalb der Gruppen gebildet. Die früher vorherrschende Praxis, die einzelnen Bücher je auf gesonderte Rollen zu schreiben[2], war einer bestimmten Reihenfolge der Bücher nicht günstig. Seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. brachte die Kodexform des Buches (s. u. § 206, Nr. 704) mehr und mehr eine feste Anordnung in die Aufeinanderfolge der Bücher des AT.

690. Weil der Zusammenhang eine Umstellung ausschloß, war die Reihenfolge bei den fünf Büchern Mosis am festesten[3]. Aber sofort nach dem Pentateuch beginnen die Verschiedenheiten. 𝔊^p und Hieronymus in der Ep. ad Paulinum setzen Job nach dem Pentateuch ein, wohl deshalb, weil in manchen Kreisen Moses als sein Verfasser galt[4]. In sich gleich bleibender Ordnung folgen allenthalben Jos,

---

[1] E. Nestle, «Geschichtsbücher, Lehrbücher, Prophetische Bücher» (Kirchl. Anzeiger f. Württemberg, Lit. Beil. 5. Jahrg. [1908], Nr. 4, 16).

[2] Vgl. Blau (s. o. S. 140[3]); Buhl (s. o. S. 351); Marx (s. o. S. 359[2]); Ryle (s. o. S. 351) 235 ff.

[3] Die Anordnung Nm-Lv des Melito von Sardes (vgl. ZatW 24, 319; Swete [s. o. S. 131[2]] 226) dürfte einem Zufall zuzuschreiben sein, wenn sie auch im Kanon Mommsens und bei Leontius von Byzanz wiederkehrt (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 212 207; E. Nestle, «Deuteronomos» und «Numeri, Leviticus» [ZatW 24, 318 f.]), wie auch die Anordnung einer englischen Proklamation von 1536/38: Gn, Lv, Nm, Ex (s. ZatW 24, 318) auf einem Fehler beruht.

[4] Bei hebräischen Hss und Drucken mit der Folge: Pentateuch, fünf Rollen, ist der liturgische Gebrauch maßgebend gewesen. Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 3.

Jdc, Sm, Rg, die sich auch im Inhalt unmittelbar aneinander anschließen; nur stellen 𝔊 und 𝔙 Rut zu Jdc[1].

691. Die *Großen Propheten* schließen sich nach dem jüdischen Kanon an Rg an, aber in allen möglichen Anordnungen[2], für die man schwerlich die Gründe auffinden kann[3]. Die Reihenfolge Is, Jer, Ez ist durch die 𝔐 und die spanischen Hss in unsere Ausgaben gekommen[4] und wird auch von 𝔊 und 𝔙 beibehalten. Letztere beide nehmen von der Gruppe der Hagiographa außer Thr und Bar (+ Ep. Ier.) als vierten Großen Propheten Dn dazu[5]. Die *Kleinen Propheten* folgten und folgen immer nach den Großen Propheten im jüdischen Kanon[6]; in der griechischen Literatur kehrt sich die Stellung auch um, oder es werden die Kleinen Propheten als Ganzes (so Melito von Sardes) oder auch einzeln (so Junilius, Ebedjesu) mit den Großen Propheten vermischt[7]. Die 𝔙 folgt hierin dem hebräischen Kanon[8]. Die Kleinen Propheten untereinander ordnet die hebräische Bibel und mit ihr die 𝔙 so: Os, Joel, Am, Abd, Jon, Mich, Nah, Hab, Soph, Agg, Zach, Mal, während die griechische Anordnung der ersten sechs Propheten mit wenigen Ausnahmen die ist: Os, Am, Mich, Joel, Abd, Jon (Nah usw.), wodurch eine bessere Annäherung an die Chronologie erstrebt wurde[9].

692. Am meisten zersplittert in den drei Büchergruppen und wechselnd in der Aufeinanderfolge sind die sog. *Hagiographa* des jüdischen Kanons. Nicht weniger als acht verschiedene Ordnungen verzeichnet Ginsburg für die hebräische Überlieferung, wobei auf die Gruppe der «Fünf Rollen» allein fünf Variationen fallen[10]. Die in die Druckausgaben aufgenommene Reihenfolge: Pss, Prv, Job, Ct, Rut, Thr, Koh, Est, Dn, Ezr-Neh, Chr, ist die der deutschen Hss. In der griechischen Überlieferung ist Rut bei Jdc, Thr und Dn sind bei den Propheten eingereiht worden. Außerdem rechnete man ausnahmsweise Pss und auch Job zu den Propheten. Trotz aller Verschiedenheiten stehen die poetischen Bücher Job, Pss, Prv und die sog. salomonischen Schriften (einschließlich Sir) gerne beisammen. Die geschichtlichen Bücher sind mit Vorliebe an die großen geschichtlichen Bücher angereiht, Chr meist unmittelbar

---

[1] Hieronymus (Prol. gal.) setzt auch eine derartige jüdische Überlieferung voraus; vgl. dazu Ryle (s. o. S. 351) 230 f. — Selten kommt Chr, die über Rg zurückreicht, auch vor 1—4 Rg zu stehen (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 227).

[2] Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 6: Jer, Ez, Is — Jer, Is, Ez — Is, Jer, Ez, wozu Ez, Is, Jer einiger Hss zu fügen ist.

[3] Vgl. Blau (s. o. S. 140[3]) 52.

[4] Riedel (s. o. S. 93[2]) 94 hält sie für ursprünglich.

[5] Häufiger nach Ez als vorher; vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 228.

[6] Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 6. [7] 𝔊^{p}: Is, Kl. Propheten, Jer, Ez.

[8] Swete (s. o. S. 131[2]) 227.

[9] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 227. — Riedel (s. o. S. 93[2]) 95 f. macht einen Versuch, die Reihenfolge der Kleinen Propheten in ihren Gründen zu erklären.

[10] Introduction (s. o. S. 136[2]) 7; vgl. 4.

nach Rg; darauf folgt Ezr-Neh, Tob, Jdt, Est. Dagegen finden die beiden Makkabäerbücher vorwiegend ihre Stelle am Schluß des AT. In der lateinischen Bibel ist die Ordnung ebenso verschieden wie bei den Griechen[1]. Seit dem 13. Jahrhundert (wahrscheinlich durch Stephan Langton) bürgerte sich die Reihenfolge ein, welche die offizielle 𝔙-Ausgabe aufgenommen hat[2]: Chr, Ezr-Neh, Tob, Jdt, Est, Job, Pss, Prv, Koh, Ct, Sap, Sir, (Propheten), Makk. Sie nähert sich der der 𝔊^{B}: Rg, Chr, Ezr-Neh, Pss, Prv, Koh, Ct, Job, Sap, Sir, Est, Jdt Tob, (Propheten). Die geschichtlichen Bücher sind dabei bis auf Makk zusammengenommen (vgl. 𝔊$^{\aleph}$, der Makk auch noch dazu nimmt und die Propheten unmittelbar folgen läßt), Job unter den drei Büchern mit eigener massoretischer Akzentuation voran (so Epiphanius, Adv. haer. 1, 1, 5 [M^{g} 41, 213 f.] u. a.) zu den geschichtlichen Büchern gerückt, Prv aber an den Schluß dieser gesetzt und damit zugleich an die Spitze der salomonischen Bücher gebracht[3].

693. Am nächsten steht der Reihenfolge des ganzen AT in der offiziellen 𝔙-Ausgabe (Gn, Ex, Lv, Nm, Dt — Jos, Jdc, Rut, 1 bis 4 Rg, 1 u. 2 Chr, Ezr-Neh, Tob, Jdt, Est — Job, Pss, Prv, Koh, Ct, Sap, Sir — Is, Jer, Lam, Bar, [Ep. Ier.], Ez, Dn, Os, Joel, Am, Abd, Jon, Mich, Nah, Hab, Soph, Agg, Zach, Mal — 1 u. 2 Makk) der Kanon des Konzils von Karthago 397 (D.[11] 92), wo aber die Kleinen Propheten den Großen vorausgehen und Tob, Jdt, Est und Ezr-Neh zwischen Dn und Makk eingeschoben sind[4].

---

[1] S. Berger (Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, P. 1893, 306) kennt 212 verschiedene Aufzählungen der lateinischen Bibel; vgl. ebd. 331—339.

[2] Berger (s. o. Anm. 1) 304.

[3] Über die mutmaßlichen Motive und die Vorläufer dieser Einreihung in der 𝔙 vgl. Berger (s. o. Anm. 1) 301 f.

[4] Gleich nahe scheint zu stehen Ms. Bibl. Nat. Paris Nr. 173, wo nur Ezr von Tob, Jdt, Est eingereiht ist. Vgl. Berger (s. o. Anm. 1) 334, Nr. 77. — Die Anordnung der «libri sapientiales» untereinander ist freilich weder aus dem Konzilsdekret noch aus den Angaben bei Berger zu ersehen.

III. Teil. Der Text des AT.

a) Von den Sprachen des AT.

§ 202. Allgemeines.

694. Der Inhalt des AT, wie er in den Büchern des atl Kanons vorliegt, ist in uns nicht sofort verständlichen Sprachen abgefaßt worden und im Lauf der Jahrhunderte durch verschiedene fremde Idiome hindurchgegangen. Dabei hat er eine Reihe von Veränderungen erlitten. Deshalb muß die Einleitung in das AT sich auch noch in gewissem Umfang mit Fragen beschäftigen, welche den Text des AT betreffen.

Von den vielen Sprachen, in denen das AT vorliegt, kommen für die atl Einleitung vorzüglich die Grundsprachen und außerdem von den Sprachen, in denen Übersetzungen des AT vorhanden sind, jene in Betracht, welche für die Feststellung des Urtextes und die Textgeschichte von Wert sind.

§ 203. Die Grundsprachen des AT[1].

695. Die Mehrzahl der Bücher des AT ist in hebräischer[2] Sprache abgefaßt, einem semitischen[3] Dialekt, der mit dem Phö-

---

[1] S. Ronzevalle, Langues et écritures en Israël (RchScr 7, 353—417).

[2] H. Bauer und P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT I, Halle a. S. 1922. Gesenius-Kautzsch (s. o. S. 55[1]; [29]Hebräische Grammatik, mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik verfaßt von G. Bergsträßer, 1. u. 2. Lief., Lp. 1918/26). C. Steuernagel, Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis (Porta linguar. or. 1)[7], B. 1926. H. L. Strack, Hebräische Grammatik mit Übungsbuch (Clavis linguar. sem. 1)[13], München 1917. V. Zapletal O. P., Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata[3], Paderborn 1921. — W. Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT, bearbeitet von F. Buhl[17], Lp. 1921. König (s. o. S. 239[5]).

[3] Seit dem Ende des 18. Jahrh. so genannt, weil hauptsächlich von Völkern gesprochen, die nach Gn 10 von dem Patriarchen Šem abstammen. — Vgl. T. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze[2], Lp. 1899.

nizischen und Moabitischen den kanaanäischen Zweig der nordwestsemitischen Sprachgruppe bildet[1].

Gemeinsam mit dem Aramäischen kann diese Sprachgruppe mit dem Südwestsemitischen, in Arabisch und Abessinisch zerfallend, zur größeren westsemitischen Gruppe zusammengenommen werden und steht dem Ostsemitischen, gewöhnlich Assyrisch-Babylonisch, neuerdings mit Vorliebe Akkadisch genannt, gegenüber[2].

696. Wenige Bestandteile atl Bücher sind aramäisch geschrieben: Gn 31, 47 (2 Worte); Ezr 4, 7—6, 18; 7, 12—26; Jer 10, 11; Dn 2, 4 bis 7, 28[3], und zwar in einem westaramäischen Dialekt, der wegen seiner Besonderheit das Biblisch-Aramäische (Chaldäische)[4] genannt wird[5].

697. Das Griechische ist für 2 Makk (s. o. S. 204) und wohl auch für Sap (s. o. S. 268 f.), vielleicht auch für einen Teil von Bar (s. o. S. 307 f.) Grundsprache, für Tob, Jdt, 1 Makk, Sap, einen Teil von Sir, Bar und für die sog. deuterokanonischen Stücke von

---

[1] Der Volksname עִבְרִים kommt schon Gn 14, 13, als «Ḫabiri» in den Tell el-Amarna-Briefen (s. o. S. 118) vor; als Name einer Sprache verwendet das Wort Sir (Prol. ἑβραϊστί, von aram. עִבְרָיָא). Die Bezeichnung wird gewöhnlich von עֵבֶר = «Jenseitsgebiet» abgeleitet (anders W. Spiegelberg, Der Name der Hebräer [OrLz 10, 618—620]). — Manche Exegeten lassen den Volksnamen «Hebräer» nur zum Teil mit den Israeliten zusammenfallen (vgl. Jirku [s. o. S. 57[6]]). — Dieselbe Sprache heißt Is 19, 18 u. ö. שְׂפַת כְּנַעַן oder יְהוּדִית (4 Rg 18, 26 u. ö.).

[2] C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 2 Bde., B. 1913; Ders., Semitische Sprachwissenschaft (Samml. Göschen 291)[2], B. 1916. H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre, B. 1898.

[3] Ehedem mag auch das eine oder andere jetzt in anderer Sprache erhaltene Buch aramäisch geschrieben gewesen sein (z. B. Tob [s. o. S. 175], Jdt [s. o. S. 183]).

[4] Vom Land- und Volksnamen אֲרָם (אֲרָמִי, אֲרַמָּיָא Ἀραμαῖος). Vgl. S. Schiffer, Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen, Lp. 1911. — Der Name «chaldäisch» ist durch Hieronymus entstanden, der aus Dn 2, 4 schloß, daß die dort genannten כַּשְׂדִּים = «Chaldaei» sich dieser Sprache bedienten (s. o. S. 321[3]).

[5] H. Bauer und P. Leander, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Halle a. S. 1927. E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Lp. 1884. K. Marti, Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache (Porta linguar. or. 18)[3], B. 1925. H. L. Strack, Grammatik des Biblisch-Aramäischen samt Texten und Wörterbuch (Clavis linguar. or. 4)[6], München 1921.

Est und Dn die Sprachform, in der diese Bücher und Abschnitte nach Verlust des Urtextes erhalten sind[1].

§ 204. Sprachen der atl Übersetzungen.

698. Infolge der Tätigkeit der christlichen Missionäre wird es kaum mehr eine menschliche Sprache geben, in welche die Bibel nicht übersetzt worden wäre (s. u. Nr. 699 unter Darlow). Als Mittel, den ursprünglichen Text des AT wiederherzustellen, kommen nur die älteren Übersetzungen und mit ihnen nur eine beschränkte Anzahl von Übersetzungssprachen in Frage: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Aramäisch, Koptisch, Äthiopisch, Armenisch, Georgisch, Gotisch, Arabisch.

b) Der hebräisch-aramäische Text.

§ 205. Literatur. Vorhebräischer Urtext?

699. T. H. Darlow and H. F. Moule, Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the British and foreign Bible society, 2 Bde., Ld. 1903/12. A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, Breslau 1857. Ginsburg (s. o. S. 136[2]). F. G. Kenyon, Our Bible and the ancient Mss. A history of the text and its translations, Ld. 1879, [3]1898 (4. Ausg. 1911). J. Le Long, Bibliotheca sacra, P. 1723 (Mss, Bibelausgaben; Kommentare mit Grammatiken und Lexika); emendata, suppleta, continuata ab A. G. Masch, Halle a. d. S. 1778/90 (De editionibus textus originalis; de versionibus librorum sacrorum [or., griech., lat.]) (vgl. Strack [s. o. S. 3[2]] [6]199). A. Loisy, Histoire critique du texte et des versions de la Bible. I. Histoire du texte hébreu de l'AT, Amiens 1893. Peters (s. o. S. 115[1]). Urtext und Übersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung. Sonderabdruck der Artikel «Bibeltext» und «Bibelübersetzungen» aus der PRE[3], Lp. 1897 (= UtÜb). T. H. Weir, A short history of the Hebrew text of the OT, Ld. 1899.

700. Die gegenwärtige Form des hebräisch-aramäischen Textes verrät an vielen Stellen, daß er uns nicht mehr in der Gestalt vorliegt, in der er aus der Hand der Verfasser der einzelnen Bücher hervorging. Sie ist das Ergebnis einer langen, wechselvollen Geschichte, deren Kenntnis vielfach den Weg zeigt, auf dem man am besten wieder dem Urtext nahekommt.

---

[1] Über die besondere Gestalt des Griechischen, welche diese Bestandteile des AT aufweisen, s. u. § 213.

701. Trotz mancher Versuche ist es noch nicht gelungen, für irgend ein Buch des AT überzeugend nachzuweisen, daß es in Keilschrift geschrieben und in babylonischer Sprache verfaßt sei [1]. Die semitische Buchstabenschrift reicht in so frühe Zeit zurück, daß sie schon für die ältesten Bücher des AT zu Gebote stand [2]. Infolgedessen darf das hebräisch-aramäische Sprachgewand mit der althebräischen Schrift als fester Ausgangspunkt der atl Textgeschichte gelten.

§ 206. Technische Voraussetzungen der Niederschrift und Überlieferung des Textes.

702. Die Geschichte des atl Textes beginnt genau genommen schon vor der ersten Niederschrift, besonders wenn der Verfasser seine Gedanken durch Worte an den Schreiber weitergeben mußte. Das fremde Medium, durch das die Mitteilungen des Schriftstellers hindurchgehen mußten, konnte in verschiedenem Umfange auf ihren Inhalt abfärben (vgl. Jeremias und Baruch [s. o. S. 299 f.]). Auch für später ist die Weiterleitung des Inhalts der atl Bücher durch Diktat fast ebenso wichtig wie die Abschrift von vorliegenden Texten. Ja selbst bei letzterer ist das Gehör an den Vorgängen beteiligt und durchaus nicht ohne mitbestimmenden Einfluß [3]. Sollte einmal die psychologische Forschung die Höhe und Genauigkeit der naturwissenschaftlichen und technischen Methoden erreichen, so könnte auch manche bloße Vermutung über die Vorgänge bei der Niederschrift und Überlieferung des Textes zur sicheren Erkenntnis werden.

---

[1] C. R. Conder, The first Bible, Ld. 1903. E. Naville, Archaeology of the OT. Was the OT written in Hebrew? Ld. 1913 (nach ihm wäre noch eine aramäische Zwischenform anzunehmen, aus der erst das AT um die Zeit Christi ins Hebräische übertragen worden sei). P. Rießler, Die Ursprache des Buches Daniel (BZ 3, 140—145); Ders., Der Urtext der Bücher Esdras und Nehemias (BZ 4, 113—118); Ders., Das AT und die babylonische Keilschrift (ThQ 93, 493—504). H. Winckler, Altorientalische Forschungen, 3. R., Lp. 1902, 1, 165—174. — Dagegen J. A. Kelso, Were the early books of the OT written in cuneiform? (Festschr. f. E. Sachau, B. 1915, 113—124). E. König, Das AT und die babylonische Sprache und Schrift (NkZ 24, 87 bis 118; vgl. ZdmG 64, 715—732).

[2] Die noch umstrittenen Inschriften vom Sinai, welche seit den Forschungen von W. M. Flinders Petrie (Researches in Sinai, Ld. 1906, 129) bekannt geworden sind (s. Taf. 2, Bild 1), scheinen ein im wesentlichen semitisches Buchstabenalphabet schon für die Zeit vor 1500 v. Chr. vorauszusetzen. Vgl. Eisler (s. o. S. 56 [5]). Anders A. H. Gardiner, Der ägyptische Ursprung des semitischen Alphabets (ZdmG N. F. 2 [77], 92—120).

[3] Vgl. Blau (s. o. S. 140 [3]) 185 f. — Eine Übermittlung mehrfacher Art nimmt an H. A. Redpath, The present position of the study of the Septuagint (AmJTh 7, 1—19).

703. Vielleicht ließen sich auch aus dem Stoffe, mit dem man die Schriftzüge sinnfällig machte (Tinte), aus den Instrumenten, mit denen man schrieb, aus dem Material, auf welches man schrieb, noch ausgiebigere Erkenntnisse über die Geschichte des Bibeltextes gewinnen [1]. Vom Schreibmaterial, das Natur und Kunst dem Schreibenden darbot, kommt das meiste [2] auch für die Bibel in Betracht: Steintafeln (Ex 24, 12 u. ö.), Holz- oder Metalltafeln (Is 8, 1) werden gelegentlich erwähnt; Tontafeln, gebrannt und ungebrannt, waren in dem Ländergebiet, in dem das AT entstand, so verbreitet, daß man zur Annahme versucht werden konnte, es seien biblische Bücher anfänglich auf solchen geschrieben gewesen [3]. Als beachtlich für die Textkritik ist die Frage betrachtet worden, ob die biblischen Texte von Anfang an auf dem dauerhaften Pergament standen und selten den Gefahren einer Um- und Abschrift unterworfen waren, oder ob das leicht vergängliche und rasch abgenützte Schreibmaterial aus Papyrus häufige Erneuerung erforderte. Doch ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob die Juden auf Tierhäute und Pergament schrieben [4]. Beim Stammwort von סֵפֶר «Buch» ist die Bedeutung «abschaben» zu spät bezeugt, um als ursemitisch zu gelten. Abwaschbar (vgl. Nm 5, 23) war auch Papier [5], wie auch die Rolle als Buchform nicht auf Pergament beschränkt war. Papyrus als Schreibmaterial reicht in die früheste Zeit der ägyptischen Geschichte zurück [6], und von dort her erhielt das Volk Israel die ersten Kultureinflüsse, weshalb andere sich für Papier als ältestes Schreibmaterial für die Bücher des AT entscheiden [7].

704. Die Rolle als Buchform [8], welche älter ist als die zusammengefalteten Lagen (etwa seit dem 4./5. Jahrh. n. Chr.) [9], führte infolge ihrer bestimmten Ausdehnung nicht bloß zu Zusammenfassung und Teilung

---

[1] Blau (s. o. S. 140 [3]) 9 ff. L. Löw, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde. 1. Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, Lp. 1870. E. A. Steglich, Skizzen über Schrift- und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des Alten Bundes, Lp. 1876.

[2] Abgesehen vom gewachsenen Felsen (vgl. jedoch Job 19, 24) und vom menschlichen Körper.

[3] Siehe o. S. 407. — Vgl. den Kaufbrief Jer 32, 11 und Taf. 1, Bild 2.

[4] So Kenyon (s. o. S. 406) [3]21; König (s. o. S. 2 [2]) 15 [1].

[5] A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tüb. [1886], 93 f.; [2]von H. Ranke, B. 1923, 535.

[6] Vgl. L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I, Lp. 1912, XXVIII f.

[7] So Riehm (s. o. S. 12) [2]1436 [a]; Weir (s. o. S. 406) 22. — Schon im 5. Jahrhundert v. Chr. haben die Juden in Elephantine auf Papyrus geschrieben (s. o. S. 181 [3] u. Taf. 2, Bild 3).

[8] Siehe Taf. 3, Bild 3.

[9] Vgl. T. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, B. 1882; U. Wilcken, Zur Geschichte des Codex (Hermes 44 [1909], 150 f.).

der biblischen Bücher, wie manche glauben[1], sondern konnte bei umfangreichen Büchern auch zu verhältnismäßig kleiner Schrift zwingen[2].

§ 207. Die Schriftform und der atl Text.

705. Viel wichtiger als die sonstigen Äußerlichkeiten des altorientalischen Buchwesens ist das Schriftbild der atl Bücher für die Geschichte des Textes. Auch wenn das AT von Anfang an in der semitischen Buchstabenschrift[3] niedergeschrieben worden ist, sind noch verschiedene Schriftformen möglich und ist besonders die Entwicklung der Schriftzüge in den Jahrhunderten zu beachten, in denen Niederschrift und Abschrift der atl Bücher erfolgten.

706. Abgesehen von kleineren landschaftlichen und zeitlichen Unterschieden kommen zwei wichtigere Schriftformen in Frage: die phönizische oder althebräische Schrift (כְּתָב עִבְרִי, כ' דַּעַץ [רַעַץ?], כ' לִבּוֹנָאָה)[4], deren früheste Denkmäler die Siloah-Inschrift (8. Jahrh. v. Chr.)[5], der sog. Mešaʿ-Stein (9. Jahrh. v. Chr.)[6], die in Zengirli 1902 gefundene Kalumu-Inschrift (9. Jahrh. v. Chr.)[7] und vielleicht noch viel ältere Inschriften[8] darstellen, und die sich nach der Überlieferung zur sama-

---

[1] Vgl. o. S. 140[4]. — So Blau (s. o. S. 140[3]) 47 f.; H. S. J. Thackeray, The bisection of books in primitive Septuagint Mss (JthSt 9, 88—98) u. a.

[2] Vgl. Hieronymus, Comm. in Ez 20, 43 f. (M[1] 25, 209).

[3] Das semitische Buchstabenalphabet wird teils von der babylonischen Bilderschrift, teils von Hieroglyphen, teils von der Bilderschrift beider Kulturkreise, wohl auch von den Kretern oder auch von geometrischen Figuren abgeleitet. Vgl. M.-J. Lagrange, Où en est la question de l'alphabet? (RScphth 1, 281—294).

[4] Siehe Taf. 2, Bild 2. — Vgl. M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften, Weimar 1898, 189[3]. — Vielleicht ist schon in alter Zeit ein phönizischer und hebräischer Zweig zu unterscheiden (s. ebd. 175 ff. 183 ff.).

[5] Viel später datiert sie W. Caspari, Die Siloainschrift ein Werk der nachexilischen Renaissance (NkZ 22, 873—905 907—934).

[6] Siehe Taf. 2, Bild 2 (4. und 9. Kol.). — Vgl. Lidzbarski (s. o. Anm. 4) 415 f. und Tafelband Nr. I. — Die Echtheit wurde öfter bestritten, zuletzt durch Storr (s. o. S. 56[4]).

[7] Zenǧirli s. Taf. 1, Bild 1, 1 e. — Vgl. J. Hehn, Die Inschrift des Königs Kalumu (BZ 10, 113—124).

[8] Die Ausgrabungen im phönizischen Byblos (1919 ff.; s. Taf. 1, Bild 1, 2 d) haben eine Sarkophaginschrift zu Tage gefördert, welche aus dem 13. Jahrhundert stammen soll (s. Taf. 2, Bild 2 [2. und 7. Kol.]). L.-H. Vincent O. P. (Les fouilles de Byblos [Rb 34, 161—193] 192) datiert deshalb den Anfang der semitischen Buchstabenschrift in den Anfang des 18. Jahrh. v. Chr. Vgl. H. Greßmann, Byblos (ZatW N. F. 2, 225—242) 239. Ähnlich Eisler (s. o. S. 56[5]).

ritanischen Schrift[1] weiterentwickelte, und die aramäische Schrift (כ׳ אַשּׁוּרִית [?אשיריי]), welche sich später zum Zuge der sog. Quadratschrift (כ׳ מְרֻבָּע, Rückübersetzung des Namens ins Hebräische?) umgestaltete[2].

707. Welche Rolle diese verschiedenen Schriftformen in der Überlieferung des hebräischen AT spielten und welche Bedeutung sie für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes haben, darüber herrschen verschiedene Meinungen.

1) Eleazar von Modin († 135) erkannte keinen Wechsel in der Schrift an[3]. Im wesentlichen kommt auf das gleiche die Ansicht derjenigen hinaus, welche eine geradlinige Entwicklung der althebräischen Schrift zur Quadratschrift annehmen und sie ohne fühlbaren Bruch aus inneren Bildungsgesetzen erklären[4].

2) Nach der jüdischen Tradition wurde das Gesetz dem jüdischen Volke ursprünglich in hebräischer Schrift (כ׳ עִבְרִי) gegeben, in den Tagen des Ezra aufs neue in assyrischer Schrift (כ׳ אַשּׁוּרִי)[5]. Mit Ausnahme der Zeitbestimmung ist die Mehrzahl der Exegeten gleichfalls der Meinung, daß einmal die geradlinige Entwicklung der Schriftformen des westlichen Alphabets unterbrochen wurde durch Einführung der östlichen aramäischen Schriftform, oder daß wenigstens die hebräische Schrift ihre letzte Gestalt unter maßgebendem Einfluß des östlichen Alphabets gewonnen habe. Diese Annahme macht die Überlieferung, die von einem Schriftwechsel im AT weiß, ihrem wesentlichen Kern nach verständlich, wird gestützt durch die Ähnlichkeit des späteren Schriftzuges mit der östlichen Alphabetform und entspricht der geschichtlichen Lage, welche einen überwiegenden Einfluß des Ostens auf den Westen nach dem babylonischen Exil einleitete.

---

[1] Siehe Taf. 3, Bild 3 (auf der äußeren Umhüllung der Rolle treten die samaritanischen Buchstabenformen klar hervor).

[2] Zur Entwicklung der Schrift vgl. außer Taf. 2, Bild 2 noch Taf. 2, Bild 3; Taf. 1, Bild 3; Taf. 3, Bild 1; Taf. 4, Bild 1; Taf. 3, Bild 2. — Unterformen der Quadratschrift sind der etwas eckige Schriftzug der deutschen und polnischen Juden (כ׳ תָּם) und die mehr abgerundete Form der spanischen und orientalischen Juden (כ׳ ווייעלש = welsche Schrift). Raschi-Schrift nennt man eine weiterentwickelte Kursivform der Quadratschrift, die beim Druck der Raschi-Kommentare neben dem Bibeltext gebraucht wurde. Vgl. Buhl (s. o. S. 351) 207.

[3] Talmud, b. Sanh. f. 22[a]. — Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 289.

[4] So H. L. Strack, Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern (PRE 17[3] [1906], 766—775).

[5] Talmud, b. Sanh. f. 21[b].

3) Für einen doppelten Schriftwechsel vom althebräischen Zug zum samaritanischen unter östlichem Einfluß und dann wiederum zum eingreifenderen Wandel in den aramäischen Schriftzug nach dem Exil, wie ihn R. Kittel ehedem vertrat[1], können keine hinreichend gewichtigen Gründe angeführt werden[2].

708. Als Zeit, in der sich dieser Schriftwechsel vollzog, hat die jüdische Überlieferung kaum richtig die des Ezra festgehalten.

Die frühesten Belege für den Bestand der Quadratschrift (Mt 5, 18, Inschrift der בני חזיר am Jakobusgrab in Jerusalem [1. Jahrh. v. Chr.], Inschrift von Araḳ el-Emir im Ostjordanland [176 v. Chr.]) reichen hierfür nicht weit genug zurück. Die spätesten urkundlichen Zeugnisse dafür, daß der Gebrauch der althebräischen Schrift noch fortdauerte (Münzen der Makkabäerzeit, aus der Zeit des Bar Kochba [um 130 n. Chr.], Form von יהוה in den Abschriften griechischer Übersetzungen), reichen doch, obwohl bei ihnen eine gesuchte Altertümelei nicht ganz ausgeschlossen scheint, viel zu weit herab, um den Schriftwechsel schon ins 5. Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Wenn wir ihn dem 3. bis 1. Jahrhundert v. Chr. zuschreiben[3], so wäre nur bei den jüngsten Büchern des AT der Einfluß der althebräischen Schrift weniger zu vermuten, und die 𝔊-Übersetzung müßte nach der herkömmlichen Datierung (s. u. § 214) Anzeichen des Schriftwechsels in wachsendem Maße aufweisen. Die Übersetzungsfehler, welche tatsächlich auf verwechselbare Buchstaben und damit auf das Alphabet der hebräischen Vorlage schließen lassen, sprechen weder eindeutig für die Quadratschrift[4], noch erweisen sie durchweg althebräische Buchstabenformen[5]; ebensowenig lassen sich

---

[1] Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, Lp. 1902, 14 ff.; vgl. auch Peters (s. o. S. 115[1]) [3]19. — R. Jehuda († 210 n. Chr.) lehrte einen Wechsel von der heiligen Quadratschrift zur כ׳ רַעַץ (= samaritanische Schrift) wegen der Sünden des Volkes, dann nach geübter Buße wieder Rückkehr zur Quadratschrift (Talmud, b. Sanh. f. 22[a]). — Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 290.

[2] Die Tatsachen, auf die sich Kittel dabei stützt, sind hinreichend erklärt, wenn man in den Schriftformen der verschiedenen Stufen keine starren, unveränderlichen Zeichen erblickt. Der archaistische Gottesname יהוה in den griechischen Übersetzungen (außer bei ʼA auch bei Σ und in 𝔊-Hss festgestellt; das ΠΙΠΙ, womit Origenes und Hieronymus die archaistische Form des Namens יהוה vergleichen, scheint einer reinen Quadratschriftform des Gottesnamens zu entstammen) kann als zuverlässiger Ausgangspunkt deshalb nicht betrachtet werden, weil die vermeintlichen archaistischen Buchstaben durch verschiedene Abschreiberhände beeinflußt sein können.

[3] Wutz (Die Psalmen [s. o. S. 194[2]] XXIV) läßt die aramäische Schrift ins 6., ja 7. Jahrh. v. Chr. zurückreichen.

[4] So Buhl (s. o. S. 351) 203 ff.   [5] So Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 291 ff.

die einzelnen Bücher des AT auf die beiden Schriftformen verteilen[1], sondern die sicheren Anhaltspunkte gestatten höchstens die Vermutung, daß die 𝔊-Übersetzung in letzter Linie auf ein Übergangsalphabet mit Merkmalen beider Schriftformen zurückgeht[2].

§ 208. Andere Äußerlichkeiten im Schriftbild und Text des AT.

709. Schon in alter Zeit bestand die Möglichkeit, durch Zeichen die einzelnen Worte voneinander zu trennen[3]. Trotzdem wird die jüdische Überlieferung, daß Moses «das Gesetz wie ein Wort»[4], also in scriptio continua aufgezeichnet habe, durch manche Anzeichen gestützt. Dadurch erklären sich die abweichenden Wortabteilungen in der Überlieferung des 𝔐[5], bei der Übersetzung ins Griechische[6] und auch noch bei der Übertragung ins Lateinische[7]. Vielleicht ging der früh bezeugte Gebrauch der Worttrennung wieder verloren oder wurde von Anfang an nicht andauernd und klar genug durchgeführt. Die sog. Finalbuchstaben (כְּמַנְצְפַךְ)[8] kommen erst ziemlich spät als Worttrenner

---

[1] So König (s. o. S. 2[2]) 105[1].

[2] So Driver (s. o. S. 144[3]) [2]LXIV ff.; J. Fischer, Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch. Eine textkritische Studie (AtAbh 10, 2), Mstr. i. W. 1924; Kittel (s. o. S. 411[1]) 20 ff.; Swete (s. o. S. 131[2]) 320 f. — Mit beachtenswerter Bestimmtheit behauptet Wutz (Die Psalmen [s. o. S. 194[2]] XXIII), daß die einwandfreie Beibringung eines Beispiels althebräischen Schriftwechsels seine Schwierigkeit haben wird; die schwierigsten Lesarten könnten mit aramäischen Schriftformen wiederhergestellt werden.

[3] Bereits in den Briefen aus Tell el-Amarna (s. o. S. 118) findet man rote oder schwarzrote Punkte, um die einzelnen Worte abzugrenzen (vgl. Miketta [s. o. S. 118] 9). Ebenso kennen Meša'-Stein und Siloaḥ-Inschrift (vgl. Lidzbarski [s. o. S. 409[4]] 415) sowie die samaritanische Schrift eine Worttrennung.

[4] J. Morinus, מסורת הברית. Exercitationes biblicae de Hebraei Graecique textus sinceritate usw., P. 1633, 196 f. Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 262 f.

[5] Die 𝔐 weiß von zwei oder vier Listen, welche verschiedene Worttrennungen enthalten (vgl. Ginsburg [s. o. S. 136[2]] 158 f. 296 f.). Außerdem fordert der Sinn an zahlreichen Stellen eine andere Wortabteilung, als sie überliefert ist (vgl. S. Klein, Mitteilung [über Herüberziehung des Schlußbuchstabens zum folgenden Worte] [MGWJ 60, 159 f.]; M. Güdemann, Die Liebe, die Grundlage des hebräischen Gebetes [ebd. 59, 145—155] 148 f.; M. Brann, Mitteilung [ebd. 60, 160]).

[6] Z. B. Nm 23, 10 καὶ τίς ἀριθμήσεται — וּמִי סָפַר (𝔐 וּמִסְפָּר). Weitere Beispiele bei Delitzsch (s. u. S. 423[2]) 2 ff.; Kittel (s. o. S. 411[1]) 27; Swete (s. o. S. 131[2]) 322.

[7] Z. B. Prv 18, 3 «in profundum», בְּאֵגַם (𝔊); 𝔐'ΑΣΘ: בָּא גַם = ἦλθε καί.

[8] E. Nestle, Zu den hebräischen Finalbuchstaben (ZatW 27, 119 f.); vgl. ebd. 278—284.

in Betracht[1] und zeigen die gleiche Unsicherheit wie die Worttrennung überhaupt[2].

710. Die überaus zahlreichen Abkürzungen in der nachbiblischen jüdischen Literatur lassen schließen, daß sie auch bei der Überlieferung des Bibeltextes eine große Rolle spielten. Tatsächlich enthalten der 𝔐 und die Übersetzungen (𝔊 und 𝔙) viele Anzeichen hierfür[3].

711. Obwohl schon die Meša'-Inschrift den senkrechten Strich, die Elephantine-Papyri (s. o. S. 84[2]) ein anderes Zeichen als Satztrenner aufweisen, deutet die verschiedene Versabteilung der 𝔐 und der 𝔊 darauf hin, daß es ehedem keine oder keine unzweideutig erkennbaren Satzzeichen gab[4].

712. Zu einer gleichmäßigen Länge der Zeilen in der Weiterüberlieferung des Textes hätte manches Anlaß geben können: dichterischer Bau des Textes, die Notwendigkeit, Verweise zu ermöglichen, Berechnung des Schreibersoldes und des Verkaufspreises. Doch ist man im Forschen nach einer textkritisch merkbaren Stichometrie[5] über bloße Annahmen[6] und Versuche[7] nicht hinausgekommen. Auf festerem Boden steht man, wenn man die stichische Schreibung dichterischer Stücke feststellen will. Die alphabetischen Gedichte (s. o. S. 218 f.) setzten von Anfang an die Übung voraus, die poetischen Einheiten (Stichen oder Verse) je in eigene Zeilen zu setzen. Für Ex 15, Dt 32, Jdc 5, 2 Sm 22 war diese Schreibart eigens gefordert[8]; in den Bibelausgaben begegnen noch andere stichisch geschriebene Gedichte.

---

[1] Wohl erst seit dem 1./2. Jahrh. n. Chr. (vgl. Ginsburg [s. o. S. 136[2]] 297 ff.). Hieronymus (Prol. gal.) und der Talmud (z. B. b. Šabb. f. 104[a]) kennen sie.

[2] Die 𝔐 kennt auch hierfür zwei Listen von Verschiedenheiten (vgl. Ginsburg [s. o. S. 136[2]] 163), und die 𝔊 folgt darin einer eigenen Überlieferung (vgl. Fell [s. o. S. 3[2]] 101[2]).

[3] Vgl. C. D. Ginsburg, The text of the Hebrew Bible in abbreviations (Journ. of Philol. 28 [1903], 254—270); F. Perles, Analekten zur Textkritik des AT, München 1895, 4—35; Ders., Zu den Abbreviaturen im Hebräischen (Archiv f. Stenographie 59, 186); N. Peters, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrh. v. Christi Geburt, Frb. i. Br. 1910, 10[3].

[4] Das Satzzeichen des סוֹף פָּסוּק zu setzen, war für die Synagogenrollen verboten; vgl. Buhl (s. o. S. 351) 213.

[5] Vgl. C. Graux, Nouvelles recherches sur la stichometrie (Revue de philologie 2 [1878], 97—143); W. Lüdtke, Die Stichometrie der Bibel nach Ananias von Širak (Zentralbl. f. Bibliothekswesen 30 [1913], 216—220); F. Ritschl, Opuscula philologica I, Lp. 1866, 74—112 170—196 828—834.

[6] Vgl. Kittel (s. o. S. 411[1]) 76.

[7] Vgl. Peiser (s. o. S. 342); N. Peters, Vertikale Doppelschreibung als Fehlerquelle im Buche Job (ThG 14, 106—110).

[8] Traktat Sopherim 12 (s. o. S. 222[4]).

Hieronymus kannte Propheten, Psalmen, salomonische Schriften «versibus descriptos», welche eine dichterische Form vortäuschen konnten [1].

713. Mit der Frage nach der Zeilenlänge berührt sich nahe die Kolumnenschreibung, welche die Rollenform des Buches in der alten Zeit notwendig machte (vgl. Jer 36, 23) [2]. Daß der Umfang einer Kolumne an manchen Stellen Lesarten erklärt, ist durch Beispiele sichergestellt [3]. Zur Annahme einer Normalkolumne [4] in alter Zeit reichen die Beweise nicht hin.

714. Da die dichterischen Zeilen sich zu zwei oder mehreren zu einem Satz mit abgeschlossenem Sinne zusammenfügten, konnte sich dadurch leicht ein weiterer größerer Textbestandteil, der Vers, bilden und auch auf die Prosastücke des AT übertragen werden [5]. Tatsächlich kannte schon die Mišna Verse (פְּסוּקִים) [6], welche aber nicht überall gleich gezählt wurden [7]. Die Verse werden an einem Zeichen äußerlich kenntlich gewesen sein [8].

715. Die nächstgrößere Abteilung des Textes bilden die kleinen Parašen, welche einige dem Sinne nach zusammengehörige Verse umfassen und als geschlossene (פָּרָשָׁה סְתוּמָה, wenn ein Zwischenraum innerhalb der Zeile eingefügt war) und als offene (פ׳ פְּתוּחָה, wenn der Zwischenraum auf Ende und Anfang der Zeile fiel) unterschieden wurden [9]. Für

---

[1] Praef. in Is (in der 𝔙-Ausgabe von Hetzenauer [s. u. Nr. 785]). Vgl. dazu Kittel (s. o. S. 411 [1]) 74 f. Für griechische Hss vgl. Swete (s. o. S. 131 [2]) 344 f. [2] Vgl. Blau (s. o. S. 140 [3]) 116 ff.

[3] Gn 3, 16 und 4, 7^b will G. H. Box (Genesis IV. 7 and III. 16. A suggestion [ExpT 10, 425 f.]) so erklären. Zu Ps 1, 6 vgl. Zapletal (s. o. S. 142 [4]) 133; zu Ps 132 vgl. Zenner (s. o. S. 212 [1]) IV; zu Ps 93 (94), 14 und 94 (95), 4 vgl. Wutz (s. o. S. 244 [5]) LVI; vgl. BZ 3, 122—127; 4, 118.

[4] So Blau (s. o. S. 140 [3]) 122 ff.

[5] So Buhl (s. o. S. 351) 223; Kittel (s. o. S. 411 [1]) 76. Letzterer hält es auch für möglich, daß die Verse in der Poesie und Prosa sich gleichzeitig und selbständig gebildet hätten. Weir (s. o. S. 406) 93 leitet diese Textabteilung davon her, daß man in der synagogalen Praxis kleine Abschnitte brauchte, da der Meturgeman, welcher den vom Vorleser vorgetragenen Text zu «verdolmetschen» hatte, sie in die aramäische Volkssprache übertragen mußte.

[6] Vgl. M. Friedmann, Die Verseinteilung in der Tora nach dem Talmud und Midraš (hebr.) (Hakedem. Vierteljahrsschrift für die Kunde des alten Or. und die Wiss. des Judent. 1 [1907], 116—123 149—155); L. Blau, Neue masoretische Studien (JqR 16, 357—372) 364—372; s. ebd. 9, 122—144; 10, 471—490.

[7] Vgl. Talmud, b. Ḳiddušin f. 30^a; Friedmann (s. Anm. 6); Ginsburg (s. o. S. 136 [2]) 68 ff.

[8] Vielleicht durch Zwischenräume (פִּסְקָא), später durch Punkt (vgl. Traktat Sopherim 3, 7 [s. o. S. 222 [4]]).

[9] Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136 [2]) 9 ff. — Später unterschied man sie durch eingesetztes ס und פ. Bei Propheten und Hagiographen wurde diese Textabteilung auf sehr mannigfache Weise durchgeführt.

die Sabbatlesungen zerfiel der Pentateuch in 54 große Parašen, die auf verschiedene Art kenntlich gemacht wurden[1]. Die entsprechenden Abschnitte aus dem übrigen AT hießen Haphṭaren (הַפְטָרוֹת)[2].

716. Die als «Ordnungen» (סְדָרִים) bezeichneten Abschnitte, 154—167 im Pentateuch, 452 im ganzen AT[3], fallen entweder mit dem dreijährigen Zyklus der Gesetzeslesungen bei den Palästinensern zusammen[4], oder sie dienten als Anhaltspunkte, um beim Erklären des Bibeltextes auf sie hinweisen zu können[5]. Die Kapiteleinteilung, wie sie jetzt auch in den hebräischen Bibelausgaben angewendet wird, ist von R. Šelomo ben Ismael (1330)[6] aus der 𝔅[7] entlehnt worden. Die Verseinteilung der 𝔅[8] fand erst in den hebräischen Drucken Eingang[9].

§ 209. Die sog. Punktation des atl Textes.

717. Mit dem Ursprung des semitischen Alphabets wird es zusammenhängen, daß anfänglich nur Konsonanten ohne die Vokale geschrieben werden konnten[10]. Die Notwendigkeit, Ersatzzeichen für die Vokale zu suchen, stellte sich so früh ein, daß uns keine atl Schriftdenkmäler

---

[1] U. a. auch durch פפפ und ססס; so die Ausgabe des 𝔐 von Baer-Delitzsch (s. u. § 211, Nr. 730). — Bei einem dreijährigen Turnus wurden 153 oder 175 große Parašen unterschieden; vgl. A. Büchler, The reading of the law and prophets in a triennal cycle (JqR 5, 420—468; 6, 1—73).

[2] Von פָּטַר «entlassen», also «Entlassung», weil diese Lesung am Schluß des Gottesdienstes stattfand. — Sie wurden auf verschiedene Weise gekennzeichnet. — Nach L. Venetianer (Ursprung und Bedeutung der Prophetenlektionen [ZdmG 63, 103—170]) soll die Haphṭarenlesung erst durch judenchristliche Kreise im Synagogalgottesdienst Eingang gefunden haben.

[3] Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 32 ff.

[4] So Buhl (s. o. S. 351) 228; Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 32; Weir (s. o. S. 406) 96.

[5] Vgl. Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 1[5], 107.

[6] Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 25 (nicht erst in der Konkordanz von Isaak Natan [15. Jahrh.]). — In den hebräischen Bibeldrucken erscheint die Kapiteleinteilung nicht vor 1517.

[7] Nach einzelnen vorausgegangenen Versuchen von Stephan Langton 1206 durchgeführt; vgl. Schmid (s. o. S. 399[4] und u. Nr. 784).

[8] Die Siebenteilung der Kapitel (a—g) stammt von Hugo a S. Caro (✝ 1263); sie findet sich in einem Inkunabeldruck der 𝔅, Basel 1495 (Mitteilung von Herrn Kollegen B. Walde, Dillingen a. D.) und ist erst in der neuesten Zeit aus Missale und Brevier verschwunden.

[9] 1556 in der Pss-Ausgabe von Sabionetta, 1571 im ganzen AT durch die Antwerpener Bibelausgabe des Arias Montanus (vgl. Ginsburg [s. o. S. 136[2]] 107 f.).

[10] H. Schäfer, Die Vokallosigkeit des «phönizischen» Alphabets. Gedanken zur Geschichte des Alphabets (Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde 52 [1915], 95—98]).

ohne solche Zeichen erhalten sind. Durch allmähliche Entwicklung der Sprache kam es im Laufe der Zeit, daß einige wenige Konsonanten (אהוי) als «Lesemütter» (matres lectionis, אִמּוֹת הַקְּרִיאָה, litterae quiescentes) auch die Vokalzeichen ersetzen mußten[1]. Die Verwendung solcher Konsonanten als Vokalzeichen, auch Vokalbuchstaben genannt, wurde, je mehr man sich an sie gewöhnte, um so ausgedehnter für notwendig gehalten, so daß sie im 𝔐 zahlreicher als in der Vorlage der 𝔊 anzutreffen sind und im nachbiblischen jüdischen Schrifttum ungemein häufig vorkommen.

718. Als die jüdischen Gelehrten mit der griechischen Sprache eine Schrift mit eigenen Zeichen für die Vokale kennen lernten, suchten sie durch griechische Transkriptionen des hebräischen Textes die Vokallesung zu sichern[2]. Solche Transkriptionen machen es auch begreiflich, daß nicht selten die vokalische Aussprache festgelegt erscheint, noch ehe tatsächlich die gebräuchlichen Vokalzeichen in die hebräische Schrift eingeführt wurden. 𝔊, Hieronymus[3] und der Talmud[4] kennen die Vokalisation der hebräischen Schrift, aber keine Vokalzeichen. Dagegen begegnet in der ältesten hebräischen Bibelhandschrift (10. Jahrh.) bereits die vollkommen ausgebildete Punktation, welche die zu sprechenden Vokale genau angibt und außerdem noch eine Reihe von Zeichen setzt, die man als Akzente erklärt[5].

719. Die Ausstattung der Konsonantenschrift mit Vokalzeichen, die sog. Punktation, entwickelte sich zu mehreren Systemen, von denen das der Schule von Tiberias[6] am längsten bekannt ist und offiziell aufgenommen wurde, auch die infralineare Punktation genannt[7]. Dem

---

[1] A. Rahlfs, Zur Setzung der Lesemütter im AT (Nachr. d. k. GdW zu Gött., philol.-hist. Kl. 1916, 3, 315—347).

[2] *F. Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus, Lief. 1 (Texte und Untersuch. zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen, hrsg. von P. Kahle, II [BWAT N. F. 9]), Stuttgart 1925, 36 ff. Nach ihm (S. 144) fanden sie seit etwa 350 v. Chr. in mehreren Schichten Eingang.

[3] Vgl. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 445 ff.

[4] Vgl. b. Baba batra f. 21^{b}; b. Sopherim 4, 9 (s. o. S. 222[4]). — Dazu J. Neubauer, Zwei mißverstandene Stellen zur Frage der hebräischen Punktation (OrLz 19, 76—80), der die Tatsache anders erklärt.

[5] Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 452 verlegt die Entstehung der Punktation in die Zeit von 650—680.

[6] Für einige Zeit Sitz des בֵּית דִּין (s. o. S. 353; Taf. 1, Bild 1, 3 d).

[7] K. Budde, Zur Gesch. der tiberiensischen Vokalisation (Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, 2, 651—657). P. Kahle, Masoreten des Westens (Texte u. Untersuch. [s. o. Anm. 2]) I [BWAT N. F. 8]), Stuttgart 1927. Letzterer glaubt, daß eine palästinische Punktation mit mannigfachen Versuchen vorausging. Deren Aussprache schloß sich an die der 2. Kolumne der Hexapla (s. u. Nr. 755) an. In noch frühere Zeit führen die Transkriptionen zurück, die Wutz (s. o. Anm. 2) bearbeitet hat. Vgl. dazu schon den Versuch einer «Grammatik der Onomastiker» (F. Wutz, Onoma-

trat (etwa seit 1840 bekannt) das zuerst babylonisch, dann jemenisch oder (nach der überwiegenden Stellung der Zeichen) supralinear genannte System zur Seite[1]. Im Laufe der Jahre stellte man noch weitere Punktationssysteme fest[2]. Da es schon früh Mittel gab, die vokalische Aussprache der Worte zu bestimmen und weiter zu überliefern[3], so werden die Punktationssysteme im wesentlichen die richtige Aussprache[4] bieten, wenn auch der Wechsel im Laufe der Jahrhunderte dabei in Betracht zu ziehen ist[5].

§ 210. Der «massoretische Text» des AT.

720. Die Arbeit der Punktatoren (נַקְדָנִים) zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert n. Chr. war die letzte umfangreichere Tätigkeit am AT, und eine ungefähr tausendjährige Textgeschichte war damit zum Abschluß gekommen. Nach der Überlieferung arbeiteten am hebräisch-aramäischen Text des AT die Sopherim vielleicht schon seit dem Ende des babylonischen Exils bis zur Synode von Jabne (um 100 n. Chr.)[6], die Tannaim (= Lehrer der Mišna) bis ins 3., die Talmudisten (Amoräer) bis ins 5. Jahrhundert n. Chr., und dann die Massoreten (בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרֶת), die Sammler

stica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus [TU 40f. (3. R., 10f.)], Lp. 1914/15, 578—672).

[1] Siehe Taf. 3, Bild 2.

[2] P. Kahle, Beiträge zur Geschichte der hebräischen Punktation (ZatW 21, 273—317); Ders., Der masoretische Text des AT nach der Überlieferung der babylonischen Juden, Lp. 1902; Ders., Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Hss des AT und der Targume (BWAT 15), Lp. 1913; Ders., Die masoretische Überlieferung des hebräischen Bibeltextes (in Bauer-Leander [s. o. S. 404[2]], § 6—9, S. 71—162).

[3] Vgl. UtÜb (s. o. S. 406) 8 und o. S. 415 f., Nr. 717 f.

[4] Woher die Vokalisation stammt, ist noch nicht einwandfrei festgestellt. Jedenfalls ist manche echte alte Überlieferung darunter.

[5] A. Rahlfs, Über Beeinflussung der atl Vokalisation durch jüngere Sprachpraxis (Festschr. f. F. C. Andreas, Lp. 1916, 129—136). — Künstliche Bildungen, Einflüsse exegetischer Anschauungen u. a. sind wohl ebenfalls zu erwarten (vgl. P. Kahle, Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten [ZatW 39, 230—239]; Ders., Die Punktation der Masoreten [41. Beih. z. ZatW, Gießen 1925, 167—172]). Es liegt nahe, auch an die Einwirkung der alten Transkriptionen zu denken (z. B. beim sog. Pataḥ furtivum [eine Transkription von Gutturalen?], bei der Verlegung der Verdopplung vom Schluß der Form in das Innere des Wortes [sog. aramäische Bildung der Verba ע״ע]; vgl. E. Kautzsch, Die sog. aramaisierenden Formen der Verba ע״ע im Hebräischen [Oriental. Studien (s. o. S. 416[7]) 2, 771—780]).

[6] Siehe o. S. 353.

der Überlieferung (הַמַּסּוֹרָה [auch הַמָּסוֹרָה])[1], bis um 700 n. Chr., welche die textkritischen Ergebnisse der Vergangenheit zusammenstellten, ordneten und fortführten[2].

721. Das Material der Überlieferung, welches aus den verschiedenen Zeiten stammte, fügten die Massoreten teils den einzelnen Bibel-Hss bei — dann stand es an deren oberem und unterem Rande in voller Ausdehnung (massora marginalis magna) oder neben dem Text und zwischen den Kolumnen gekürzt und im Auszug (massora marginalis parva); teils wurde es von den Bibel-Hss getrennt in selbständigen Werken aufgespeichert[3].

722. Nach dem, was der heutige Zustand des Textes noch erkennen läßt, muß eine Zeit ziemlich ungebundener Textüberlieferung vorausgegangen sein, der dann allerdings eine sorgfältige Bearbeitung des Textes aus allen erreichbaren Zeugen[4] und nach einer durchdachten Methode folgte[5]. Die Textänderungen, welche wegen inhaltlicher Bedenken, oder um bestimmten Tendenzen zu dienen[6], vorgenommen wurden, können vor diese Kompilation fallen, wären aber auch noch in einer Zeit denkbar, in welcher der Text im wesentlichen nach seiner kritischen Seite hin als abgeschlossen und unveränderlich galt. Die Unveränderlichkeit des amtlich festgestellten Textes wurde im Laufe der Zeit immer strenger gehandhabt, so daß man schließlich

---

[1] G. Wildeboer, מסר (ZatW 29, 73 f.; vgl. ebd. 218—220).

[2] Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 287—468: The Massorah, its rise and development (er läßt auf die Sopherim sofort die Massoreten folgen). H. Hyvernat, Petite introduction à l'étude de la massore (Rb 11, 551—563; 12, 529—549); Ders., Le langage de la massore. B. Lexique massorétique (Rb N. S. 1, 521—546; 2, 203—234 515—542). — Nach Kahle (s. o. S. 416[7]) 20 dauerte die Arbeit der Massoreten noch bis ins 13. Jahrh. fort.

[3] Gewöhnlich stand an der Spitze ein Verzeichnis von Wörtern, die im AT mit und ohne ו vorkommen, beginnend mit אָכְלָה וְאָכְלָה; vgl. S. Frensdorff, Ochlâ We-ochlah, Hannover 1864. Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 464 verweist auf hsl vorhandene Exemplare. — Der Traktat דִּקְדּוּקֵי הַטְּעָמִים (über die Akzente) ist bei Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 983 ff. neu herausgegeben.

[4] Darunter scheint neben den griechischen Transskriptionen (vgl. Wutz [s. o. S. 416[2]] 112—117: Griechisches Material im hebr. Konsonantentext?) auch die 𝔊 selbst gewesen zu sein (vgl. J. Goettsberger, Eine Transskription aus 𝔊 in 𝔐𝔗 [zu Gn 4, 22] [BZ 17, 50]).

[5] Wutz (s. o. S. 194[2]) XI verlegt die Kompilation des 𝔐 noch vor das 1. Jahrh. v. Chr.

[6] Vgl. Peters (s. o. S. 115[1]) [3]25 ff.

die für notwendig befundenen Textveränderungen nur mehr am Rande (als קְרֵי [ק'] = «das zu Lesende») anzubringen wagte, während der überlieferte Text selbst (כְּתִיב [כ'] = «das Geschriebene») unangetastet blieb.

723. Mit der Unveränderlichkeit des überlieferten Textes war die genaueste registrierende und sichernde Tätigkeit der Massoreten an ihm möglich geworden. Die Verse und Buchstaben des ganzen AT und der einzelnen Bücher wurden gezählt[1], der Vers, das Wort, der Buchstabe errechnet, der in der Mitte der Bücher stand, Plene- und Defective-Schreibung aufgezeichnet, leicht verwechselbare Stellen zusammengeordnet, ja schließlich auch reine Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten einer Vorlage, wie Größe und Stellung eines Buchstabens, festgestellt. Man warf sich auf diese Dinge mit um so größerer Geschäftigkeit, je *geringfügiger* unter der nivellierenden Bearbeitung des Textes die Angaben wurden, die als *verschiedene Lesarten* gelten können. So begegnen Lesarten von einigen besonderen Hss und Autoritäten: solche des Ben Ašer (Schule von Tiberias, in unsere Druckausgaben aufgenommen) und des Ben Nephtali (in Babel — so Elias Levita [s. o. S. 362]; dagegen P. Kahle in der OrLz 28, 155[2]), der westlichen (מַעַרְבָאֵי, in unsern Druckausgaben) und östlichen (מָדִנְחָאֵי) Textrichtung, letztere wiederum in die Schulen von Sura und Nehardea zerfallend[3].

724. Entsprechend dieser wechselvollen Geschichte, welche der Text des AT bis heute erlebt hat, schwankt auch der *textkritische Wert der Materialien, welche im sog. massoretischen Text* (= 𝔐) aufgespeichert sind[4]. Es sind zweifellos die wertvollsten Anhaltspunkte darin enthalten, aus denen man den Urtext wiedergewinnen kann. Daneben stehen aber in Menge für uns unverständlich gewordene Aufzeichnungen, die man mit der Einschätzung als «massoretische Schrullen» abzutun versucht ist[5].

---

[1] L. Blau, Neue masoretische Studien (JqR 16, 357—372).

[2] Ebenso in: Masoreten des Ostens (s. o. S. 417[2]) XII. — Vgl. auch Kahles Vortrag auf dem Deutschen Orientalistentag in Hamburg 8. Sept. bis 2. Okt. 1926: Der massoretische «textus receptus» bei Ben Chajjim und der Text der Ben Ascher (vgl. in ZdmG N. F. 6, XXXII—XCVII); ersterer entstand nach Kahle erst im 13. Jahrh. und ist nicht der der Ben Ašer.

[3] Vgl. Buhl (s. o. S. 351) 90 ff.; Ginsburg (s. o. S. 136[2]) 241 ff.; Kahle (s. o. S. 417[2]).

[4] Vgl. J. Schönfelder, Verlässigkeit des biblischen Urtextes, Rektoratsrede, München 1887.

[5] K. Albrecht, Die sog. Sonderbarkeiten des masoretischen Textes (ZatW 39, 160—169). E. Ehrentreu, Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist (Beitr. z. sem. Philol. u. Religion, hrsg.

§ 211. Methode, Aufgaben und Hilfsmittel der Textkritik am hebräisch-aramäischen AT.

725. Aus der kurzen Geschichte des hebräisch-aramäischen Textes des AT läßt sich ermessen, wie weit der 𝔐 vom Urtext entfernt ist, und ob und auf welchen Wegen man noch zur Urform des AT gelangen kann. Ausgangspunkt ist der gegenwärtige, in den Ausgaben fast ganz einheitliche massoretische Text, der nach seinem Konsonantenbestand seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. im wesentlichen unverändert überliefert worden ist, und dessen Vokalisation, erst um 700 n. Chr. aufgezeichnet, in eine nicht mehr näher bestimmbare ältere Zeit zurückreicht.

726. Da sich im jüdischen Gebrauch ein Text durchgesetzt hat, der fast vollständig vereinheitlicht worden ist[1], so bietet eine Ausbeutung der massoretischen Bibel-Hss, so zahlreich sie sind, wenig Lesarten, die zudem nur eine ganz geringe sach-

---

von G. Bergsträßer, 6), Hannover 1926. Gall (s. o. S. 289[3]). Kahle (s. o. S. 417[5]). E. Nestle, Massoretisches (ZatW 33, 73—75). T. Nöldeke, Inkonsequenzen der hebräischen Punktation (ZA 26, 1—15). Vgl. auch Kahles neuestes Werk (s. o. S. 416[7]) 43 ff. Die Gesetze, denen die Massoreten folgten, werden vielleicht verständlicher, wenn ihr System einmal im Zusammenhang mit der syrischen Punktation, den griechischen Transkriptionen und wohl auch der alexandrinischen Philologie gewürdigt werden kann. — Ausführliche systematische Zusammenstellungen des massoretischen Materials im engeren Sinne enthält Ginsburg (s. o. 136[2]; vgl. auch Ders., The Massorah compiled from Mss alphabetically and lexically arranged, 4 Bde., Ld. 1880—1905). Umfassend verwertet ist es in den sog. rabbinischen Bibeln (so in der des Jakob ben Chajjim, Venedig 1524/25 [vgl. C. D. Ginsburg, Jacob ben Chajjim ibn Adonijah's introduction to the rabbinic Bible, Hebrew and English, with explanatory notes, Ld. 1865, [2]1867], dessen ausgleichende Bearbeitung des 𝔐 zum «textus receptus» wurde, und in der des Joh. Buxtorf d. Ä., Basel 1618/19), auszüglich in abnehmendem Umfange in den Bibelausgaben von Ginsburg und Baer-Delitzsch (s. u. Nr. 730) und in bescheidener Auswahl in den gebräuchlichen Handausgaben des hebräischen AT (z. B. von D. Bomberg, Venedig 1517 [öfter gedruckt], von J. Leusden, Amsterdam 1667, Athias; nach letzterer, jedoch mit neuen Materialien, D. E. Jablonski, B. 1699; E. van der Hooght, Amsterdam 1705; nach dieser die Stereotypausgaben von A. Hahn, Lp. 1831 ff.; C. G. G. Theile, Lp. 1849; M. Letteris, Wien 1852 [vgl. Strack (s. o. S. 3[2]) [6]200 f.]).

[1] Diese Vereinheitlichung des Textes bis in zufällige Eigentümlichkeiten hinein wird am besten verständlich, wenn man alle Hss auf einen Archetyp zurückführt, der mit Ausmerzung aller abweichenden Textformen vorgeschrieben wurde. So P. de Lagarde, Materialien zur Kritik und Geschichte des Penta-

liche Bedeutung haben[1]. Außerhalb des 𝔐 steht nur für die Bücher Mosis ein unabhängiger Zeuge zur Verfügung, der sog. samaritanische Pentateuch, welcher die Tora in hebräischer Sprache und in althebräischer Schrift und zugleich in einer unabhängigen Textform bietet[2], ferner die wenigen Worte des sog.

---

teuchs I, Lp. 1867, der (S. XII) auf eine positive Überlieferung mit einer solchen Angabe aufmerksam macht (vgl. Steuernagel [s. o. S. 10] 20 f.); Kahle, Masoreten des Ostens (s. o. S. 417[2]) XVIII[1]; Peters (s. o. S. 115[1])[3] 47 und die Mehrzahl der Exegeten. — Gegen die Archetyp-Hypothese wenden sich V. Aptowitzer (Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur [SB der kais. AdW, phil.-hist. Kl. 153, 6], Wien 1906) und W. Bacher (Deutsche Literaturztg. 1907, Nr. 2, 80 f.). Auch Strack (s. o. S. 3[2])[6] 196 meint, daß die Sonderbarkeiten des Textes aus verschiedenen Quellen zusammengetragen seien.

[1] Die älteste datierte Hs ist der Petersburger Prophetenkodex mit babylonischer Punktation (916; in lithographischer Form hrsg. von H. L. Strack [Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg 1876]; s. Taf. 3, Bild 2). Frühere Datierungen von Hss sind unsicher (vgl. Ginsburg [s. o. S. 136[2]] 469 f.; J. Weerts, Über die babylonisch punktierte Hs Nr. 1546 der II. Firkowitschschen Sammlung [Codex Tschufutkale Nr. 3] [ZatW 26, 49—84]). Das älteste datierte Bibel-Ms überhaupt scheint ein syrisches Isaiasfragment aus 459/60 n. Chr. zu sein (vgl. E. Tisserant, Le plus ancien Ms biblique daté [Rb N. S. 8, 85—95]). — Zu den massoretischen Hss vgl. J. H. Michaelis, Biblia hebraica ex aliquot manuscriptis et pluribus impressis codicibus, item massora tam edita quam manuscripta aliisque Hebraeorum criticis diligenter recensita, Halle 1720 (mit den Varianten von 5 Erfurter Hss [jetzt in Berlin]); B. Kennicott, Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, Oxford 1776—1788 (verarbeitete 650 Hss, 52 Ausgaben und den Talmud); De Rossi (s. o. S. 33[3]); Ders., Scholia critica in V. T. libros, Parma 1798 (fügte noch 731 weitere Hss, 300 andere Ausgaben samt den alten Übersetzungen dazu [vgl. UtÜb 15]); A. Harkavy und H. L. Strack, Catalog der hebräischen Bibel-Hss der Kais. öff. Bibliothek in St. Petersburg, Lp. 1875; A. Harkavy, Neuaufgefundene hebräische Bibel-Hss, Lp. 1884. Über weitere Hss sind die Hss-Kataloge (vgl. Strack [s. o. S. 3[2]][6] 198) und Einzelveröffentlichungen zu vergleichen (z. B. A. R. S. Kennedy, Codex Edinburgensis. A hitherto unknown Ms of the OT [ExpT 22, 391 bis 394 436—439 543—546]; eingehende Beschreibung einzelner Hss vgl. auch bei Ginsburg [s. o. S. 136[2]] 469—778 und in: A series of XVIII facsimiles of the Hebrew Bible with a description, Ld. 1898; A. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Mss in the Bodleian library, Oxford 1886 [mit 40 Tafeln]). Die hebräische Bibelausgabe von Ginsburg (s. u. S. 424) enthält gleichfalls Material aus selbständig durchforschten Hss.

[2] Zuerst in den Polyglotten (s. u. § 243) von Paris und London veröffentlicht. Neueste kritische Ausgabe: A. v. Gall, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner, Gießen 1918. — Über ein angebliches Buch Jos der Samaritaner vgl. M. Gaster, Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male hrsg. (ZdmG 62, 209—279 494—549) (dagegen

Papyrus Nash (etwa 2. Jahrh. n. Chr.)[1] und manche Zitate im Talmud[2] und bei den christlichen[3] und jüdischen Schriftstellern[4].

727. Viel reicheres Material zum hebräischen Text außerhalb und vor seiner massoretischen Umgestaltung liefern die alten Übersetzungen.

Während die 𝔙 des hl. Hieronymus, die Targume und auch die nachchristlichen griechischen Übersetzungen (ʼA, Σ, Θ, Quinta, Sexta und Septima des Origenes [s. u. § 217 ff.]) im wesentlichen doch schon den 𝔐 voraussetzen, enthält die 𝔖ᵖ (1. Jahrh. v. Chr.; s. u. § 229, Nr. 789) und noch viel mehr die 𝔊 eine Textform, welche von der massoretischen bedeutend abweicht und vielfach die unverfälschte Überlieferung darstellt[5].

728. Am günstigsten ist natürlich die Lage bei denjenigen Texten, welche schon innerhalb des AT, sei es in verschiedenen Büchern[6], sei es in den gleichen Büchern[7], wiederholt vorkommen.

729. Die erwähnten textkritischen Hilfsmittel lassen erschließen, wie zu einer bestimmten Zeit und in bestimmten Kreisen der Text des AT gelesen wurde[8]. Ob dies der Urtext war, und

---

P. Kahle [ebd. 550 f.]; Dalman, Zum samaritanischen Buche Josue [ThLz 33, 553 665]); über ein angebliches Psalterium der Samaritaner vgl. S. Landersdorfer O. S. B., Ein samaritanisches Psalterium (ThG 16, 39—46); F. Zorell S. J., De quodam Psalterio samaritano nuper invento (Bb 5, 73—76). — Für ziemlich jung hält den samaritanischen Text F. X. Wutz, Die Bedeutung der Transskriptionen in der Septuaginta (BZ 16, 193—213) 210.

[1] S. A. Cook, A pre-massoretic biblical papyrus (PSbA 25, 34—56). *N. Peters, Die älteste Abschrift der Zehn Gebote, der Papyrus Nash, untersucht, Frb. i. Br. 1905. Weitere Literatur s. BZ 1, 312; 2, 93.

[2] Aptowitzer (s. o. S. 420[1]); 2. Heft (SB der kais. AdW, phil.-hist. Kl. 160, 7), Wien 1908; 3. und 4. Heft, Wien 1911; 5. Heft: 22. Jahresber. d. israel.-theol. Lehranst. in Wien 1914/15.

[3] Vgl. Wutz (s. o. S. 416[2]). Diese Transkriptionen stellen Überreste des hebräischen Urtextes dar; vgl. Ders., Ist der hebräische Urtext wieder erreichbar? (ZatW N. F. 2, 115—119).

[4] Z. B. Flavius Josephus, Philo.

[5] Es ist kaum zu viel behauptet, wenn man sagt, der 𝔐 in seiner gegenwärtigen Gestalt sei von einer jüngeren Überarbeitung der 𝔊 beeinflußt.

[6] Mosiman (s. o. S. 158[1]). F. Vodel, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes, Diss. Lp. 1905.

[7] So in den Pss und besonders in Ez.

[8] T. Nöldeke (Rez. über J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuels untersucht [ZwTh 16, 117—122] 118) und Löhr (im Kommentar zu Sm [s. o. S. 144[3]] XC f.) glaubten, daß man über einen korrekten massoretischen Text

wenn nicht, wie der Urtext gelautet hat, kann man weiterhin nur durch Schlußfolgerung festzustellen versuchen. Für die Mehrzahl der Stellen, welche uns nicht mehr in der ursprünglichen Fassung vorliegen, ist der Textkritiker ausschließlich auf diese Methode der Textbearbeitung angewiesen, auf die sog. Konjekturalkritik.

Die Konjekturalkritik arbeitet ihrem Wesen entsprechend mit verminderter Sicherheit, wenn sie die positiven Tatsachen der Textüberlieferung deutet. Die Gefahr einer willkürlichen Textbehandlung vervielfacht sich, wenn überdies der Ausgangspunkt für ihre Schlußfolgerungen subjektiver Meinung und Schätzung unterliegt. Das ist der Fall, wenn irgend eines der noch nicht sicher beweisbaren metrischen Systeme über den «parallelismus membrorum» hinaus dabei in Rechnung gestellt wird[1] oder vermeintliche literarkritische Ergebnisse und ähnliche Hypothesen als Voraussetzung eine ausschlaggebende Rolle spielen. Am ertragreichsten ist eine Konjekturalkritik, welche ihren Schlußfolgerungen den einwandfrei ermittelten Inhalt zu Grunde legt. Aber auch hier ist der Fall oft so gelagert, daß auf diesem Wege allein keine genügende Sicherheit gewonnen werden kann. Dagegen darf ein Ergebnis der Konjekturalkritik um so eher als zuverlässig angesehen werden, je mehr andere, für sich selbst noch unzureichende positive Tatsachen es unterstützen, oder wenn eine in ihren Gründen erkannte oder auch nur statistisch festgestellte Gesetzmäßigkeit vom erschlossenen Urtext zu den späteren Überlieferungsformen führt. Eine solche Gesetzmäßigkeit[2], die

---

nicht hinausstreben sollte. Vgl. dazu Kittel (s. o. S. 411 [1]) 46 f. Letzterer stellte als Ideal den einheitlichen Text einer bestimmten Zeit, etwa den zur Zeit der 𝔊-Übersetzung, hin. Man wird aber faktisch jede verdorbene Stelle soweit möglich auf den Urtext zurückführen oder die älteste bezeugte Form in den korrigierten Text aufnehmen, wenn auch dabei eine gewisse Buntscheckigkeit des Textes nicht vermieden werden kann.

[1] Vgl. Peters (s. o. S. 115[1])[3] 52; Wutz (s. o. S. 194[2]) XXXIV f.

[2] Bisher festgestellte Gesetze der Textwandlungen sind meist in den exegetischen Werken, besonders in den Kommentaren zerstreut. Ausgewählte Beispiele im Anschluß an die Textgeschichte gibt Peters (s. o. S. 115[1])[3] 14 ff. Eine bestimmte Gruppe von Textveränderungen behandelt Friedrich Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im AT nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre, B. 1920. Einzelne ausgewählte Stellen bearbeitet in ähnlichem Sinne Perles, Analekten usw. (s. o. S. 413 [3]); Dass., Neue Folge, Lp. 1922. Die textkritischen Funde anläßlich der Herstellung einer niederländischen Bibelübersetzung stellt zusammen H. Oort, Textus hebraici emendationes, quibus in Vetere Testamento Neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen, J. Hooykaas, W. H. Kosters, H. Oort, Leiden 1900. Das ganze AT geht

viel öfter auf psychologischen und psychischen als mechanischen Gründen beruht, immer mehr zu erkennen, muß das Ziel einer richtigen Textkritik sein.

730. Was die Textkritik an mehr oder minder sicheren Erkenntnissen gewonnen hat, wurde zur Herstellung von kritisch geläuterten und berichtigten Ausgaben des hebräisch-aramäischen AT verwendet.

Die Ausgabe von S. Baer und Franz Delitzsch, die alle Bücher des AT mit Ausnahme von Ex, Lv, Nm, Dt in Einzelausgaben umfaßt (Lp. 1869/92), beschränkt sich auf den 𝔐. C. D. Ginsburg hat seiner Ausgabe des 𝔐 Varianten aus verschiedenen Übersetzungen beigegeben, ohne eine Bearbeitung des Textes zu versuchen (1. Aufl. Ld. 1894, ^{2}1909/26). Kittel (s. o. S. 96[2]) hat den 𝔐 herausgegeben, aber in den Anmerkungen auch Verbesserungsvorschläge zu den einzelnen Stellen gemacht. Die «Regenbogenbibel» («The polychrome Bible», so genannt, weil in ihr durch wechselnden Farbenüberdruck auch der literarische Aufbau dargestellt wird): The sacred books of the OT. A critical edition of the Hebrew text printed in colours with notes by P. Haupt (Lp. 1893 ff.) hat auch den veröffentlichten Text selbst bearbeitet (bis jetzt erschienen: Gn von C. J. Ball, 1896; Lv von S. R. Driver, 1894; Nm von J. A. Paterson, 1900; Dt von G. A. Simth, 1906; Jos von W. H. Bennett, 1895; Jdc [s. o. S. 131[3]]; Sm [s. o. S. 144[3]]; Rg von B. Stade, 1904; Is von T. K. Cheyne, 1899; Jer von C. H. Cornill, 1895; Ez von C. H. Toy, 1899; Pss von J. Wellhausen, 1895; Prv [s. o. S. 245[3]]; Job von C. Siegfried, 1893; Dn [s. o. S. 322[4]]; Ezr-Neh von H. Guthe, 1901; Chr von R. Kittel, 1895). Ebenso bietet einen bearbeiteten Text die Ausgabe von N. Schlögl O. Cist., Libri Veteris Testamenti ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit in formam originalem redacti (Ct, Wien 1902, Sm 1905; sonst ist nichts mehr erschienen)[1].

---

systematisch textkritisch durch A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, 7 Bde., Lp. 1908/14. — Ganz neue Möglichkeiten eröffnet die glückliche Kombinationsgabe von F. Wutz, die er bisher in Aufsätzen und Werken bekundet hat: Die ursprüngliche Septuaginta. Grundsätzliches zur Septuaginta-Forschung (ThBl 2, 111—116); Die Bedeutung usw. (s. o. S. 421[2]); Alte hebräische Stämme im Psalmentext der Septuaginta (BZ 17, 1—28); Die Psalmen (s. o. S. 194[2]); Die Transkriptionen (s. o. S. 416[2]). Dagegen wenden sich: P. Rießler, «Eine neue Entdeckung» (Rottenburger Monatschr. f. prakt. Theol. 8 [1924/25], 2, 33—39); F. Schmidtke, Die neue Septuagintatheorie (ThG 17, 628—639), u. a. Vgl. weitere Literatur von Zustimmenden und Gegnern in BZ 18, 149 ff. 214 ff.

[1] Über weitere Pläne und Versuche vgl. Peters (s. o. S. 115[1])^{3} 53 f. — Als textkritisches Hilfsmittel sei noch angefügt: S. Mandelkern, סֵפֶר הֵיכַל הַקֹּדֶשׁ. Concordantiae hebraicae atque chaldaicae etc., Lp. 1896 (mit einer editio minor), ^{2}1925.

c) Das AT in griechischer Sprache.

1. Die Septuaginta-Übersetzung.

§ 212. Die jüdische Diaspora in Ägypten.

731. Teils infolge von Kriegen, teils durch den eigenen Wandertrieb wurden die Juden über Palästina hinaus zu Niederlassungen bei fremden Völkern geführt (Diaspora). Seit dem Kriegszug des ägyptischen Pharao Šišaḳ (äg. Šošenḳ) nach Juda (3 Rg 14, 25 f.), und besonders als die Juden nach dem babylonischen Exil aus Jerusalem nach dem Pharaonenlande flohen (Jer 43, 4 ff.), entfaltete sich auch eine ägyptische Diaspora. Schon am Ausgang des 6. Jahrhunderts ist durch die Papyri von Assuan und Elephantine (s. o. S. 168[1]) eine jüdische Militärkolonie an der Südgrenze des Pharaonenreiches bezeugt.

732. In Ägypten trat das Judentum im Laufe der Zeit in ausgedehntem Maße mit griechischer Sprache und Kultur in Beziehung, welche sich schon früh über die Inseln des Mittelmeeres nach den südlichen Küsten des östlichen Mittelmeerbeckens vorgeschoben hatte und seit dem Eroberungszuge Alexanders d. Gr. in breitem Strome Unterägypten überflutete. Mit der Erweiterung des kulturellen und politischen Gesichtskreises hatten sich die streng geschiedenen landschaftlichen Dialekte der griechischen Sprache mehr und mehr aus- und angeglichen, und auf der Grundlage der attischen Volkssprache war unter vorwiegendem Einfluß des Ionischen und in geringerem Maße der übrigen Dialekte in der gesamten griechisch-orientalischen Welt und für den Zeitraum von Alexander d. Gr. bis zur byzantinischen Epoche (um 324 n. Chr. beginnend) eine gemeinsame griechische Sprache herrschend geworden, die ohne eigentliche dialektische Unterschiede als κοινὴ διάλεκτος, nur in eine Volkssprache und eine literarische Abart sich gliedernd, die Sprache der Völker des vorderen Orients wurde[1].

§ 213. Hellenisierung der Juden und ihres AT.

733. Von der Hellenisierung Ägyptens wurde auch die dortige jüdische Diaspora betroffen, so daß auch die ägyptischen Juden an Stelle ihrer heimatlichen Sprache sich im Verkehr und in der Literatur der griechischen Weltsprache in der herrschenden Form bedienten[2].

---

[1] Einen «alexandrinischen» Dialekt gab es weder als örtliche Mundart noch als Sprache der alexandrinischen Gelehrtenschulen oder Kanzleien. Vgl. Thumb (s. o. S. 369[5]) 172.

[2] «Hellenistisch» (so seit Scaliger, 16. Jahrh.) kann die griechische Sprache der Juden nicht in dem Sinne genannt werden, als ob darunter ein eigener

734. Diesem Einfluß der griechischen Umwelt konnte sich der Text des AT um so weniger entziehen, je bedeutsamer die Rolle war, welche die Religion und das heilige Buch im Leben des Juden spielte.

Selbst wenn man sich der eigenen hebräischen Schrift nicht so rasch entfremdete, bot doch das griechische Alphabet ein viel eindeutigeres und sichereres Mittel dar, die Aussprache des vokallosen hebräischen Konsonantentextes festzuhalten und fortzupflanzen. Umschriften des hebräischen Bibeltextes in griechische Buchstaben gingen daher der ältesten bekannten Übersetzung ins Griechische voraus und erhielten sich in verschiedenen Überresten weit in die christliche Zeit herein [1].

735. Schon der Propagandatrieb in der Religion des jüdischen Volkes mußte in kurzem dazu führen, daß man das AT in die Sprache des griechischen Kulturbereiches übertrug. Um so mehr wurde das zur Notwendigkeit, nachdem einmal das Griechische die Muttersprache einer jüngeren jüdischen Generation geworden war [2].

Dialekt zu verstehen wäre (vgl. Swete [s. o. S. 131²] 294). Ebensowenig darf man von einem «Judengriechisch» oder einer «biblischen Gräzität» reden und damit Sonderformen der κοινὴ διάλεκτος meinen (vgl. F. M. Abel, Coup d'œil sur la Κοινή [Rb 35, 5—26]; H. S. J. Thackeray, A grammar of the OT in Greek according to the Septuagint I, Cambridge 1909, 16 26). «Hebraismen» wird man im Gegensatz zu den sog. «Puristen» (vgl. Thumb [s. o. S. 369⁵] 120) bei Übersetzungen aus dem Hebräischen und bei hebräisch sprechenden und denkenden Verfassern erwarten (vgl. Thackeray a. a. O. 25 ff.).

[1] Vgl. Wutz (s. o. S. 416²). — Die Transkriptionspraxis findet auch anderswo belegt J. Halévy, La massore judéo-alexandrine et la massore gréco-babylonienne (Rsém 15, 351—353); vgl. auch Kahle (s. o. S. 416⁷) 44¹.

[2] Aristobulos führt Platos Kenntnisse vom jüdischen Gesetz auf eine Übersetzung von Ex, Dt, Jos vor der Herrschaft Alexanders und der Perser zurück (vgl. Klemens Alex., Strom. 1, 22 [Mg 8, 893]; Eusebius, Praep. ev. 13, 12 [Mg 21, 1097]) und stützt damit die Annahme, daß schon vor 400 v. Chr., also vor 𝔊, eine griechische Übersetzung bestanden habe. Vgl. P. Kahle, Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes (StKr 1915, 399—439); H. M. Wiener, Samaritan Septuagint Massoretic text (Exp 8. S. 2, 200—219); Wutz, Die ursprüngliche Septuaginta (s. o. S. 423²). Auch eine Stelle im Aristeasbrief (s. u. Nr. 736) wird ähnlich verstanden (vgl. Swete [s. o. S. 131²] 2; Kahle a. a. O.).

§ 214. Entstehung der Septuaginta.

736. Für die Herstellung des griechischen Pentateuchs fand man bisher genaue Angaben über Zeit, Anlaß und Art der Übersetzung im sog. Aristeasbrief[1].

Danach wurde der Briefschreiber Aristeas, ein ägyptischer Hofbeamter, unter Ptolemäus II. Philadelphus (285—246) mit vielen, von dessen Vater deportierten, nunmehr freigelassenen Juden nach Jerusalem geschickt, um vom Hohenpriester Eleazar das Gesetzbuch der Juden für den Vorsteher der alexandrinischen Bibliothek, Demetrius Phalereus, zu erwerben. Mit dem Gesetzbuch kamen zugleich 72 kundige Männer, welche es auf der Insel Pharus ins Griechische übertrugen[2]. — Auf diesem Briefe beruhen die Angaben, welche wir bei jüdischen[3] und christlichen Schriftstellern finden[4], und erst seit L. de Vives (1522) wurde seine Glaubwürdigkeit so stark erschüttert, daß er jetzt allgemein für unecht gehalten wird[5].

737. Um 200 v. Chr.[6] scheint der Brief schon vorhanden gewesen zu sein, und abgesehen von einigen legendenhaften Erweiterungen[7] dürfte als geschichtliche Grundlage gelten, daß zur Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus (285—246) der Pentateuch von jüdischen Gelehrten ins Griechische übertragen

---

[1] Im Anhang zu Swete (s. o. S. 131[2]) veröffentlichte Thackeray eine kritische Textausgabe. Eine deutsche Übersetzung vgl. bei Kautzsch (s. o. S. 12) 2, 1 ff.

[2] Der Auftrag lautete: οὐ μόνον μεταγράψαι, ἀλλὰ καὶ διερμηνεῦσαι. Herzog (Aristeasbrief und Septuaginta [bei Wutz (s. o. S. 416[2]) 128—132]) glaubte μεταγράψαι als «umschreiben» deuten zu dürfen. Die sonst gebräuchliche Deutung «Abschrift» halten dagegen auf Grund des Zusammenhanges aufrecht Fischer (s. o. S. 416[2]) x f. und Schmidtke (s. o. S. 412[2]) 632 f. Das διερμηνεῦσαι wird von Wutz (s. o. S. 423[2]) 110 als Revision einer ungenügenden alten Übersetzung nach einem hebräischen Konsonantentext verstanden.

[3] Zu den jüdischen Nachrichten vgl. V. Aptowitzer, Die rabbinischen Berichte über die Entstehung der Septuaginta (Haḳedem 2, 11—27 102—122; 3, 4—17).

[4] Nach Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 340 f. stellen manche Nachrichten dieser Art eine selbständige, vom Aristeasbrief unabhängige Überlieferung dar.

[5] Vgl. Vives' Kommentar zu Augustinus, De civ. Dei, Basel 1522.

[6] So Schürer (s. o. S. 163[3]) 3[4], 611. — H. S. J. Thackeray (Translation of the Letter of Aristeas [JqR 15, 337—391]) datiert ihn nicht vor die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr.

[7] Schon Hieronymus lehnte die 72 Arbeitszellen für die Übersetzer ab (Praef. in Pentateuchum [M[1] 28, 181]). Vgl. über die Geschichtlichkeit der einzelnen Angaben Herzog (s. o. Anm. 2).

bzw. auf Grund einer älteren Vorlage neu bearbeitet wurde [1]. Ob die Bibliophilie der Ptolemäer oder das innerjüdische Verlangen nach einem griechisch geschriebenen Gesetz den Anstoß gab, wird nicht zu entscheiden sein.

738. Wegen der überlieferten Zahl der Bearbeiter erhielt diese Übersetzung den Namen «Septuaginta» (κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, κατὰ τοὺς ο'; = 𝔊). Schon Hieronymus stellt die Ansicht richtig, als ob der Name von Anfang an für andere Bücher als den Pentateuch bestimmt gewesen wäre (In Ez 5, 13 [M[1] 25, 57] u. ö.). Tatsächlich hat sich aber der Name für das ganze AT eingebürgert, soweit es in vorchristlicher Zeit ins Griechische übertragen worden ist, mögen auch die einzelnen Bücher aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Händen stammen.

Wenn auch nicht für alle Bücher des AT im einzelnen durch vorchristliche Zeugnisse eine griechische Sprachform erwiesen werden kann [2], so muß doch um 130 v. Chr. nach dem Prolog von Sir (s. o. S. 357) im wesentlichen das ganze AT mit seinen drei Teilen in griechischer Sprache vorhanden gewesen sein, so daß der Abschluß kaum bis zum Beginn der christlichen Zeitrechnung oder noch darüber herabgesetzt werden darf [3]. In die 𝔊-Hss sind jedoch auch einzelne Bücher in nachchristlicher griechischer Übersetzung aufgenommen [4].

---

[1] Manche halten noch viel mehr für zuverlässige Überlieferung; vgl. Aptowitzer (s. o. S. 427 [3]). Thackeray (s. o. S. 308 f.) hält auch die «Doppelzellen» des Epiphanius (De pond. et mens. 3 [M[g] 43, 241]) für Tatsache, weil er bei Ez und andern Büchern zwei Übersetzerhände nachweisen zu können glaubt. Vgl. dazu noch JthSt 4, 245—266 578—585; Ders., The Greek translators of the four books of Kings (ebd. 8, 262—278); The bisection of books in primitive Septuagint Mss (ebd. 9, 88—98); G. B. Gray, The Greek version of Isaiah is it the work of a single translator? (ebd. 12, 286—293) und J. Schäfers in ThG 1, 289—291. J. Herrmann und F. Baumgärtel (Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta [BWAT N. F. 5], B. 1923) schreiben Ez drei, Is zwei Übersetzern zu.

[2] Zeugnisse für Gn, Chr, Est, Job, Pss vgl. bei Swete (s. o. S. 131[2]) 17 ff.

[3] J. B. Johnston (The date of the Septuagint [ExpT 13, 382 f.]) läßt 𝔊 schon im 3. Jahrh. v. Chr. zum Abschluß kommen. Thackeray (s. o. S. 425 [2]) VIII f. kommt mit den Ansätzen für einzelne Bücher bis ins 2. Jahrh. n. Chr. herab. — Vgl. noch H. A. Redpath, A contribution towards settling the dates of the translation of the various books of the Septuagint (JthSt 7, 606 bis 615).

[4] So Dn aus Θ (schon seit Irenäus [† 202]), Koh aus 'A (vgl. Thackeray [s. o. S. 425 [2]] 30 f., wo die Koh-Übersetzung als 𝔊-Übersetzung aus nachchristlicher Zeit erklärt wird); über Ezr-Neh und Chr vgl. Howorth (s. o.

§ 215. Eigenart, Bedeutung und textkritischer Wert der Septuaginta.

739. Entsprechend der Geschichte der altgriechischen Übersetzung ist das, was als Septuaginta bezeichnet und in den Septuaginta-Ausgaben geboten wird, keine einheitliche Größe.

Schon daß es in alter Zeit Gesamtrollen des AT nicht gab, mußte naturgemäß zu je selbständiger Übertragung der einzelnen Bücher führen. Wie wir für den Pentateuch genau Zeit und Umstände der Übersetzung kennen, so ist uns das gleiche auch von Sir (Prolog [s. o. S. 274 f.]) und Est (Nachschrift [s. o. S. 191]) überliefert[1]. Würde sich Thackerays Datierungsversuch (s. o. S. 425[2]; vgl. S. VIII f. 6 ff.) als durchführbar erweisen, so würden auch die verschiedenen Sprachperioden, mit denen die griechische Form einzelner Bücher parallel läuft, auf verschiedene Übersetzerhände führen. Die Abstufung in der Art und Güte der Übertragung bestätigt dasselbe. Im allgemeinen darf der Pentateuch als am besten übertragen gelten. Daran reihen sich die prophetae priores, bei denen allerdings die Einfachheit des Textes die Aufgabe der Übersetzer erleichterte[2]. Die Schwierigkeit der prophetae posteriores hat auch der Güte ihrer Septuagintaform Eintrag getan[3]. Am wenigsten gut werden die Hagiographen eingeschätzt[4]. Besonders verraten sich verschiedene Übersetzerhände bei

---

S. 163[1] 165[2]); über Jdc vgl. Moore (s. o. S. 131[3]) XLVI; zu Sap und 1 Makk s. die folg. Anm. — Vgl. auch R. M. Gwynn, Notes on the authorship of some books of the Greek OT (Hermathena. A series of papers of literature, science and philosophy Nr. 44, Dublin 1926, 52—61).

[1] 1 Makk (und Sap, soweit eine hebräische Vorlage angenommen werden will; vgl. o. S. 268 f.) wurde wohl in der Ursprache erst niedergeschrieben, als ein großer Teil des AT schon griechisch vorlag, also zeitlich weit von der übrigen 𝔊 getrennt.

[2] Doch dürfen zahlreiche Fehler in Sm nicht außer Ansatz gelassen werden (vgl. Schlögl [s. o. S. 136] XVII f.).

[3] Vgl. O. Procksch, Studien zur Geschichte der Septuaginta: Die Propheten (BWAT 7), Lp. 1910, 127 ff. Wie Procksch, so hebt auch Swete (s. o. S. 131[2]) 316 hervor, daß besonders Is nicht gut übersetzt sei. Dn ist schon in alter Zeit wegen der midrašartigen Übertragung — die Richtigkeit der herrschenden Einstufung der Dn-Texte vorausgesetzt; vgl. aber o. S. 326 und Goettsberger (s. o. S. 318) 11 — durch die Θ-Übersetzung verdrängt worden (s. o. S. 327).

[4] Während die Pss möglichst wörtlich sich an die Vorlage anschließen, gilt Est als willkürlich übertragen. Bei Job nimmt man vielfach an, daß der Übersetzer wegen der Schwierigkeit der Vorlage vieles weggelassen habe (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 255 318; Thackeray [s. o. S. 425[2]] 3 f. 10; letzterer gruppiert übrigens die atl Bücher der 𝔊 nach der Güte etwas anders [vgl. ebd. 9 f. 12 ff.]). — Diese Wertabfolge kann sich natürlich wesentlich ändern, wenn

Stücken, welche im AT öfter vorkommen (2 Sm 22, 1 ff. = Ps 18 [17], 1 ff.; 4 Rg 18, 13—20, 19 = Is 36, 1—39, 8; Mich 4, 1—3 = Is 2, 2—4)[1].

740. Obwohl die 𝔊-Übersetzung von verschiedenen Händen stammt und ihre Entstehung sich über mehr als ein Jahrhundert ausdehnte, zeigt sie doch neben aller Sonderart im einzelnen einige gemeinsame Eigentümlichkeiten, die in der gleichen Periode, in demselben Übersetzerkreis und in gegenseitiger Nachahmung begründet sein werden.

Dem Wandel der Muttersprache konnten sich Übersetzer einer späteren Zeit trotz aller Kenntnis des Althebräischen nicht immer entziehen; deshalb wird man nicht selten Spuren des neuhebräischen Sprachgeistes und der herrschend gewordenen aramäischen Volkssprache entdecken. Das Bestreben, Schwerverständliches verständlicher zu machen, Dunkelheiten aufzuklären, Unebenheiten des Stiles zu beseitigen, sprachliche Schwierigkeiten zu glätten, läßt sich bei vielen Büchern der 𝔊 beobachten. Zahlreich sind die Abänderungen der Vorlage, die als ungeziemend empfundene Aussagen von Gott abwehren wollen[2]. Schon in alter Zeit wurde die 𝔊 von den Christen bevorzugt und von den Juden abgelehnt, weil sie messianische Stellen noch klarer als solche erkennbar machen wollte[3]. Auch die jüdische Zeitexegese der Halacha und Haggada macht sich in der 𝔊 naturgemäß geltend[4].

741. Als persönliche wissenschaftliche Leistung ist das Werk der 𝔊-Übersetzer schwer richtig einzuschätzen.

Einerseits war ihnen die hebräische Sprache vertraut und standen sie den Menschen und Dingen der atl Zeit noch näher. Anderseits

---

Wutz' Feststellung, daß Umschriften die Vorlage der 𝔊 waren (s. o. S. 416[2]), sich in ihrer vollen Tragweite ausgewirkt hat, und wenn die oben S. 418[4] geäußerte Vermutung sich bewahrheitet, daß der 𝔐 nicht bloß unter dem Einfluß der Transkriptionen, sondern auch der 𝔊-Übersetzung selbst kompiliert worden sei, er also nicht in alleweg als Maßstab für die Güte der Übersetzung gelten könnte.

[1] Beispiele für wechselnden Wortgebrauch vgl. bei Swete (s. o. S. 131[2]) 317 f. — Darüber, daß man aus verschiedenem Wortgebrauch innerhalb einzelner Bücher auf verschiedene Verfasserhände geschlossen hat, vgl. o. S. 428[1].

[2] Vgl. A. Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 11, 161—177).

[3] Vgl. Procksch (s. o. S. 429[3]) 110 f. — E. Liebmann glaubte aus dem Text von Is 24—27 schließen zu dürfen, daß eine christlich überarbeitete 𝔊 umlief (ZatW 22, 55).

[4] Vgl. V. Aptowitzer, Rabbinische Parallelen und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata (ZatW 29, 241—252): Zu Sm.

mußte der Mangel der sprachlichen und formalen Hilfsmittel ihre Arbeit bedeutend erschweren, und wenn man die anders gewordene Zeit und Kultur in Rechnung stellt, muß sich die Anerkennung erhöhen, welche der Genauigkeit und Richtigkeit der Wiedergabe zu zollen ist[1].

742. Die Nachwirkung dessen, was die 𝔊-Übersetzer für ihre Zeit und ihre nächsten Volksgenossen schaffen wollten, steigerte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert.

Dem ägyptischen Judentum schlossen sich die hellenisierten Synagogen in Palästina und weiterhin im Osten und Westen an (s. o. S. 369[5]), um durch die griechische Sprachform zu den Glaubensschätzen des AT zu gelangen. Den hellenisierten heidnischen Kreisen gegenüber erleichterte die 𝔊 der christlichen Propaganda ihre Aufgabe, da sie, auf das griechische AT gestützt, die atl Ideen in die griechisch sprechende und denkende Welt einführen konnte. Was die 𝔊 für die altchristliche Literatur bedeutete, wird nur überboten durch den Einfluß des griechischen NT. Völker, denen das AT im hebräischen Gewande ein Buch mit sieben Siegeln geblieben wäre, wurden mit ihm vertraut, als armenische, äthiopische, koptische, gotische, georgische, lateinische, slavische Übersetzer aus der 𝔊 schöpfen konnten[2].

743. Aber die 𝔊 hat eine viel größere Bedeutung gewonnen, als sie darin liegt, daß sie die Weiterverbreitung des AT erleichterte. Die Geschichte des Urtextes, die einer treuen Überlieferung nicht günstig war[3], einerseits und besonders glückliche Umstände, die bei Entstehung der 𝔊 wirksam waren, anderseits haben schon lange viele Exegeten zur Anschauung geführt, daß im griechischen AT im Vergleich zum 𝔐 ein gleichwertiger, ja vielfach ein ursprünglicherer Zeuge dafür zu uns spreche, was die Verfasser der atl Schriften ehedem niedergeschrieben haben.

Lange bevor der hebräische Text seine spätere starre Form erhielt, ist er durch griechische Transkriptionen gesichert worden[4]. Die 𝔊-Übersetzer konnten solche Umschriften ihrer Übertragung zu Grunde legen[5]; Teile davon, wenn sie ihnen nicht mehr verständlich waren

---

[1] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 318 f.

[2] Auch dem hebräischen AT sprachverwandte Völker, wie die Syrer und Araber, fanden teilweise den Zugang zum AT über die 𝔊 bequemer und leichter. Vgl. u. § 230—232 und § 240. [3] Siehe o. S. 407 ff.

[4] Die ganze hebräische Bibel mit Ausnahme von Koh und etwa Est hat nach Wutz (s. o. S. 416[2]) 39 ehedem nachweisbar in transkribierter Form in Ägypten existiert.

[5] Für einen Großteil des AT lag nur ein Text in griechischer Trans-

oder fehlerhafte Veränderungen erlitten hatten, haben sie auch ohne Übertragung in ihren Text aufgenommen[1]. So bietet uns die 𝔊 Textbestandteile des hebräischen AT entweder unverändert oder leicht wiederherstellbar in griechischer Transkription aus dem 4.—3. Jahrhundert v. Chr.[2], im übrigen aber die Übersetzung einer Textgestalt, die in den frühest übertragenen Stücken vielleicht noch ins 4. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht. Selbst wenn man (vom hebräischen Text selbst abgesehen) alle nach der Sachlage möglichen Fehlerquellen[3]: Herstellung der Transkriptionen und ihre Überlieferung, Fertigung der Übersetzung mit allen Zufälligkeiten[4], die dabei hereinspielen können, und deren Überlieferung, berücksichtigt, kann der Wert der 𝔊 für die Wiedergewinnung des Urtextes nicht hoch genug veranschlagt werden.

744. Vor dem Versuch, das Wertverhältnis zwischen 𝔐 und 𝔊 in eine einfache Formel zu fassen, warnt die Beachtung der Geschichte, welche beide Textformen, wie sie uns heute vorliegen, hinter sich haben.

Weder kann man den 𝔐 als geradlinige Überlieferung des Urtextes grundsätzlich über die 𝔊 stellen, noch darf man einseitig den Urtext in der Linie der 𝔊 suchen[5]; auch eine mechanische Gleichstellung beider als verschiedener Rezensionen der einen Vorlage, vielleicht beim Pentateuch mit Beiziehung des Samaritanus als dritter Form, wird nicht zum Ziele führen. Jede einzelne Stelle ist für sich zu behandeln und kann bei der unendlichen Zahl von möglichen Kombinationen[6] eine Individualität darstellen, welche sich gegen eine Einzwängung in ein Schema sträubt.

---

skription, kein hebräisch geschriebener Text vor (vgl. Wutz [s. o. S. 416[2]] 102; über den Pentateuch vgl. ebd. 108 ff.).

[1] Vgl. Wutz (s. o. S. 416[2]) 42 ff.

[2] Vgl. F. Wutz, Ist der hebräische Urtext wieder erreichbar? (ZatW N. F. 2, 115—119).

[3] Vgl. o. S. 423.

[4] Nach Redpath (s. o. S. 407[3]) sollen Mißverständnisse verraten, daß drei zusammenarbeiteten: einer, der den hebräischen Text las, ein Zweisprachiger, der danach das griechische Wort diktierte, und schließlich ein dritter, der es niederschrieb.

[5] Nach dem Talmud (b. Meg. f. 9[a]) und nach Kirchenvätern (z. B. Augustinus, De civ. Dei 15, 14, 2 [M[1] 41, 455]) wäre auch die 𝔊 unter göttlicher Inspiration entstanden (s. u. S. 433[4]). — Vgl. Jahn (s. o. S. 311 318).

[6] Wenig beachtet, aber durchaus naheliegend ist der Einfluß der verschiedenen Richtung der Schrift; vgl. Gn 6, 14 τετραγώνων für גֹּפֶר (רבוע; so C. J. Ball, The book of Genesis in Hebrew, Lp. 1896, 52). — Vgl. J. Goettsberger, Eigenartige textkritische Entwicklungen (Oriens 1 [1926], 14—16).

2. Die späteren griechischen Übersetzungen des AT.

§ 216. Wandlung in der Wertschätzung der Septuaginta bei den Juden.

745. Die Schicksale, welche die 𝔊 im Laufe der Zeit hatte, machen ihre Verwendung in der Textkritik zu einem schwierigen und verwickelten Problem. Aus jüdischen Kreisen hervorgegangen und für sie bestimmt, erfreute sich die 𝔊 zunächst besonders bei den Juden eines großen Ansehens[1], so daß sie auch in den hellenistischen Synagogen verwendet wurde[2]. Wenigstens bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. dauerte die unbestrittene Geltung der 𝔊[3]. In der christlichen Kirche, der Erbin der Synagoge, konnte es nicht anders sein. Die alexandrinische Schule nicht minder als die antiochenische, die Kirchenväter des Ostens und des Westens, die Orthodoxen wie die Arianer arbeiteten, erklärten, kämpften, siegten auf Grund der 𝔊[4].

746. Aber gerade das Ansehen, welches die 𝔊 in der christlichen Kirche gewann, mußte ihre Stellung bei den Juden untergraben, besonders als sie in der Polemik gegen das Judentum die messianischen Stellen dessen Gegnern viel besser darbot als der hebräische Text. Die Juden besannen sich bei einem Vergleiche beider wieder auf den Urtext; sie bestritten die Zuverlässigkeit der 𝔊[5], ja die Abneigung entwickelte sich zu einem Haß, so daß der Tag der 𝔊-Übersetzung, noch zur Zeit Philos festlich begangen, zu einem Buß- und Trauertag wurde[6].

747. War schon um 300 v. Chr. für die hellenisierten Juden eine griechische Übersetzung notwendig, so mußte um so mehr die

---

[1] Philo († 40 n. Chr.) in Alexandrien und Flavius Josephus in Palästina arbeiteten gleicherweise mit ihr (s. o. S. 369).

[2] Justinus, Dial. c. Tryph. 72 (M[g] 6, 645). Tertullian, Apol. 18 (M[l] 1, 437). — Die Annahme, daß sie dabei bloß zur Erklärung des hebräisch verlesenen Textes diente, wird den angeführten Aussagen kaum gerecht; vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 133[1].

[3] Noch im J. 553 bestimmte Justinian in der Novelle 146: «Ii, qui graeca lingua recitant, Septuaginta interpretum utantur translatione» (s. o. S. 369[5]).

[4] Wie im Judentum, so begegnet auch bei den Kirchenvätern die Ansicht, daß die 𝔊 inspiriert sei (s. o. S. 432[5]). Sogar Hieronymus pflichtet ihr eine Zeitlang bei (Praef. in librum Paral., und zwar die an zweiter Stelle stehende; vgl. Hetzenauer [s. u. § 226, Nr. 785] XXV), ehe er sie bestimmt zu Gunsten der «hebraica veritas» ablehnt (Praef. in Pent.).

[5] Vgl. o. S. 368[3]. Schon Justinus (Dial. c. Tryph. 68 [M[g] 6, 635 f.]) berichtet: τολμῶσιν λέγειν τὴν ἐξήγησιν . . . μὴ εἶναι ἀληθῆ (zu Is 7, 14). — Der Talmud erwähnt 13 Stellen, an denen 𝔐 und 𝔊 voneinander abweichen (b. Megilla f. 9[a]); vgl. König (s. o. S. 2[2]) 106 f.

[6] Siehe oben S. 368[3].

Ablehnung der 𝔊 in der fortgeschrittenen Entwicklungsperiode zu Ersatzversuchen[1] führen, und so[2] entstanden die nachchristlichen griechischen Übersetzungen des AT.

§ 217. Aquilas, Theodotion, Symmachus.

748. Aquilas (Ἀκύλας; = Ἀ) aus Sinope im Pontus fertigte, nach wechselvollen Schicksalen zum Judentum übergetreten[3], um Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. eine griechische Übersetzung, an der zu große Wörtlichkeit[4] und judaistische Textfälschungen[5] seit alter Zeit getadelt wurden.

Die Übersetzung des Aquilas wird sich auf das ganze AT erstreckt haben mit Ausnahme der Deuterocanonica[6]. Hieronymus bezeugt öfter eine «secunda editio, quam Hebraei κατ᾽ ἀκρίβειαν nominant», von der nur Spuren vorhanden sind[7]. Die Hauptübersetzung des Aquilas gewann bei den Juden großes Ansehen und weite Verbreitung[8]. Zum letzten Male wird sie als vorhanden vorausgesetzt von der Novelle 146 des Kaisers Justinian (s. o. S. 369[5]). Origenes nahm sie in seine Hexapla auf, und mit dieser ist sie, abgesehen vielleicht von Koh in den 𝔊-Hss (s. o. S. 258), nur in Bruchstücken erhalten[9].

---

[1] Justinus, Dial. c. Tryph. 71 (M[g] 6, 641): αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται.

[2] H. H. Howorth (Some unconventional views on the text of the Bible. III. The Hexapla and Tetrapla of Origen and the light they throw on the book of Esdras A and B [PSbA 24, 147—172] 152) meinte, Aquilas sei von der Absicht geleitet worden, den auf der Synode von Jabne (s. o. S. 353) festgestellten Text den hellenistischen Juden zugänglich zu machen.

[3] Vgl. Irenäus, C. haer. 3, 21 (M[g] 7, 946). — Siehe auch u. S. 469[2].

[4] Origenes, Ep. ad Afric. 2 (M[g] 11, 52): δουλεύων τῇ ἑβραικῇ λέξει. Am auffälligsten wurde empfunden, daß er die nota accus. durch σύν übertrug (vgl. Hieronymus, Ep. 57 ad Pammachium de optimo genere interpretandi 11 [M[l] 22, 577 f.]).

[5] Eusebius sagt, er (und Symmachus) hätten ἰουδαικώτερον übertragen (In Ps 90, 9 [M[g] 23, 1149]). — Vgl. dazu Field (o. S. 153[1]) 1, XIX.

[6] Vgl. Field (s. o. S. 153[1]) 1, XXXIX. Auch zu den deuterokanonischen Zusätzen von Dn findet sich kein Zitat (vgl. Julius [s. o. S. 322[5]] 25).

[7] In Ez 3, 15 (M[l] 25, 40) u. ö. Die 27 Stellen des Hieronymus vgl. bei Podechard (s. o. S. 250) 203[1].

[8] Augustinus, De civ. Dei 15, 23 (M[l] 41, 470): «... Aquila, quem interpretem Iudaei ceteris anteponunt.»

[9] Zu den bei Field (s. o. S. 153[1]) aufgenommenen Fragmenten kommen: die Aquilaskolumne der Hexaplabruchstücke zu den Pss, welche Mercati 1896 auffand (vgl. Rahlfs [s. o. S. 327[3]] 130 f. und unten S. 440[4]); F. C. Burkitt, Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge 1897; Taylor (s. u. S. 440[4], zu Ps 23 und 91 f.; vgl. darüber Swete [s. o. S. 131[2]] 34 ff.); Gn 1, 1—5 in der Papyrussammlung von Lord Amherst

749. Um die gleiche Zeit[1] entstand die griechische Übersetzung des Theodotion (= Θ), eines jüdischen Proselyten aus Ephesus.

Seine Arbeit scheint fast eine Revision der 𝔊 zu sein, wenn auch selbständige Wiedergaben durchaus nicht fehlen[2]. Außer Dn (einschließlich der deuterokanonischen Zusätze) in den 𝔊-Hss (s. o. S. 327) sind uns nur Fragmente erhalten, die ebenfalls aus der Hexapla des Origenes stammen[3].

750. Später als Aquilas und Theodotion übertrug Symmachus[4], ein Ebionit, den Irenäus noch nicht kennt, das AT ins Griechische (= Σ).

Er war dabei bestrebt, dem griechischen Sprachgeist gerecht zu werden[5]. Unter den fragmentarischen Überresten[6] finden sich Spuren einer zweiten Übersetzung oder Ausgabe.

(P. Grenfell and A. S. Hunt, The Amherst Papyri I, Ld. 1900; vgl. ThLz 25, 603); L. Lütkemann und A. Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Is 1—16 aus einer Sinai-Handschrift hrsg. (Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens d. k. GdW zu Gött. 6), B. 1915. — Über die Schreibung des Gottesnamens bei Aquilas und in andern Texten vgl. o. S. 411 [2] und A. Merk, Bibelfragmente aus den Oxyrhynchus-Papyri (ZkTh 36, 167—180) 168 ff. — Vgl. J. Reider, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila, Philadelphia 1916.

[1] Irenäus, C. haer. 3, 21 (M[g] 7, 946). — Nach Epiphanius fiele Theodotion in die Zeit des Kommodus (180—193); so Swete (s. o. S. 131[2]) 42.

[2] Manche Zitate beim Pastor Hermae (um 150 n. Chr.) und im NT stimmen auffallend mit Θ überein; vgl. Procksch (s. o. S. 429[3]) 95; A. Rahlfs, Über Theodotion-Lesarten im NT und Aquila-Lesarten bei Justin (ZntW 20, 182 bis 199); Swete (s. o. S. 131[2]) 395.

[3] Zu dem von Field (s. o. S. 153[1]) Veröffentlichten kommen noch die Fragmente zu Is 1—16 bei Lütkemann-Rahlfs (s. oben, und unten Anm. 6). Howorth (Some unconventional views [s. o. S. 434[2]]. I. The apocryphal book Esdras A and the Septuagint [PSbA 23, 147—159; vgl. ebd. 305—330 (dazu R. B. Girdlestone, Notes on the comparative value of the two recensions of Ezra, ebd. 24, 14—20); 24, 147—172 332—340; 25, 15—22 90—98]) vertrat vorübergehend die Ansicht, daß Chr-Ezr-Neh in den 𝔊-Hss zu Θ gehörten. P. Vetter glaubte in einer armenischen Übersetzung der Chr (1899 veröffentlicht) einen Θ-Text vermuten zu dürfen (vgl. Lit. Rundschau (1900, Nr. 2, 41 ff.).

[4] T. Zahn, Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus (NkZ 34, 197—209). — Auch der Talmud kennt einen Symmachus ben Joseph (vgl. UtÜb 83).

[5] Hieronymus, In Am 3, 11 (M[l] 25, 1068): «Non solet verborum κακοζηλιαν, sed intelligentiae ordinem sequi.» — Mit dem bedeutend älteren Justinus hat Σ manche Lesarten gemeinsam. — Hieronymus hat sich in seiner Übersetzung von ihm stark beeinflussen lassen (vgl. W. W. Cannon, Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgate translation of Koheleth [ZatW 45 (N. F. 4), 191—199], und u. § 224, Nr. 776).

[6] Zur Zusammenstellung Fields (s. o. S. 153[1]) kommen die Fragmente zu Is 1—16 bei Lütkemann-Rahlfs (s. oben) und Pss-Texte bei C. Wessely,

§ 218. Die Quinta, Sexta, Septima und Spuren anderer griechischer Übersetzungen.

751. Ist schon bei Symmachus von der polemischen Absicht, welche die vorhergehenden nachchristlichen griechischen Übersetzer geleitet hat, nichts feststellbar, so könnten die noch zu erwähnenden drei namenlosen Übersetzungen ebensogut christlichen wie jüdischen Kreisen entstammen.

Von der «Quinta», so genannt nach der Reihenfolge in der Hexapla des Origenes (s. u. § 219), der sie selbst in Nikopolis bei Aktium fand [1], sind Lesarten zum Pentateuch, zu 4 Rg, Job, Pss, Prv, Ct, Kl. Propheten vorhanden; zu den Pss scheint eine zweite Ausgabe existiert zu haben. — Die «Sexta», bei Jericho in einem Faß unter andern hebräischen und griechischen Hss unter «Antoninus, Sohn des Severus» (d. i. Caracalla 211—217) entdeckt, zu Ex(?), 3 Rg, Job, Pss, Ct, Am, Hab in einzelnen Lesarten überliefert, verrät christlichen Ursprung in Hab 3, 13 (διὰ Ἰησοῦν τὸν Χριστόν) und scheint auf der 𝔊 zu fußen [2]. — Trotz mancher Unsicherheit [3], die bis in die Kirchenväterzeit zurückreicht [4], scheint auch einmal eine «Septima» existiert zu haben, da Hieronymus [5] und Eusebius [6] sie erwähnen.

752. Auch mit ὁ Ἑβραῖος (τὸ Ἑβραικόν), ὁ Σύρος, τὸ Σαμαρειτικόν, ὁ Ἑλληνικός (Ἑλληνιστί) werden in der altchristlichen Literatur manche

---

Un nouveau fragment de la version grecque du VT par Aquilas (Mélanges offerts à E. Chatelain, P. 1910, 224—229; daß die Stücke zu Σ gehören, erweist G. Mercati, Frammenti d'Aquila o di Simmaco? [Rb N. S. 8, 266—272]). — Nach Howorth (Some unconventional views [s. o. S. 434²]. VII. Daniel and Chronicles [PSbA 29, 31—38 61—69]) soll der griechische Text von Chr-Ezr-Neh in den 𝔊-Hss aus Σ entnommen sein (früher anders; s. o. S. 435³).

[1] Vgl. F. C. Burkitt, The so-called Quinta of 4 Kings (PSbA 24, 216—219); *G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e testi 5), Rom 1901: D'alcuni frammenti esaplari sulla V^a e VI^a edizione greca della Bibbia (S. 28—46); dazu E. Nestle, Zu dem Bericht des Origenes über seine 5. und 6. Bibelübersetzung (ZatW 26, 168); Schwartz (s. u. Anm. 6).

[2] Ps 78 (77), 31: τὸ πλῆθος umgebildet aus 𝔊 πλειοσι, welches fehlerhafte Überlieferung von πιοσι (מִשְׁמַנֵּיהֶם) ist.

[3] Field (s. o. S. 153¹) 1, XLVI u. a. bezweifeln die Existenz einer Septima, Howorth (PSbA 24, 148 f.; s. o. S. 435³) leugnet sie bestimmt.

[4] Ps.-Athanasius stellt sie mit der Rezension des Lukian zusammen; vgl. u. S. 442².

[5] In Tit 3, 9 (M¹ 26, 630): zu den «libri, qui apud Hebraeos versu compositi sunt», d. i. Job, Pss, Thr, Ct. Zu Ps 21, 30; 49, 21; 50, 1; 49, 3 werden Lesarten erwähnt.

[6] Hist. eccles. 6, 16, 3 (Mᵍ 20, 556). Diesen Bericht behandelt eingehend E. Schwartz, Zur Geschichte der Hexapla (Nachr. d. k. GdW zu Gött., philol.-hist. Kl. 1903, 693—700).

Zitate eingeleitet. Darunter durchweg griechische Übersetzungen zu verstehen, wird man um so eher geneigt sein, als jetzt vom Σαμαρειτικόν anscheinend umfangreichere griechische Fragmente vorliegen [1].

753. Spätere griechische Übersetzungen kommen für die Textgeschichte des AT nicht mehr in Betracht [2].

3. Das griechische AT seit Origenes.

§ 219. Die Hexapla des Origenes.

754. Der stete Gebrauch der 𝔊, Nachlässigkeit oder Unfähigkeit der Abschreiber oder sonstige Einflüsse bei Vervielfältigung, das Streben, die Übersetzungssprache der Sprachform des gewöhnlichen Lebens, altertümliche Worte der Gegenwart anzugleichen, Anpassung an den hebräischen Text und an die nebenherlaufenden andern griechischen Übersetzungen [3] mußten im Laufe der Zeit zu Textverschiedenheiten führen [4]. Schon Origenes (185—254) verzeichnet die Klage: πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά [5]. Das rief in kritischen Geistern ein Gefühl der Unsicherheit hervor, das zu beseitigen außer der Würde des heiligen Buches vor allem die Auseinandersetzung mit dem Judentum, welche der damaligen Zeit als besondere Aufgabe oblag, dringend erheischte.

755. Origenes, der Vorstand der alexandrinischen Katechetenschule, in früher Jugend in die hebräische Sprache eingeführt, schuf ein weitausschauendes großes kritisches Bibelwerk, welches bis heute unter dem Namen «Hexapla» eine Fundgrube für

---

[1] P. Glaue und A. Rahlfs, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (Mitt. des Septuaginta-Unternehmens d. k. GdW zu Gött., 2), B. 1911.

[2] Gn—Dt, Rut, Prv, Ct, Koh, Lam, Dn enthält der sog. Graecus Venetus (vgl. G. Mercati, Chi sia l' autore della nuova versione dall' ebraico del codice veneto greco VII [Rb N. S. 13, 510—526]). — Zu Vat. gr. 343 (Pss) vgl. Swete (s. o. S. 131[1]) 58. — Zu Codex 86 bei Holmes-Parsons (s. o. S. 176[12]) (Hab 3) vgl. M. L. Margolis, The character of the anonymous Greek version of Habakkuk ch. 3 (AmJsemL 24, 76—85). — Weiteres s. bei Swete a. a. O.

[3] Daß die Juden den Text verfälscht hätten, wird in alter Zeit oft beklagt, ist aber keineswegs sicher zu erweisen; vgl. * A. Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel (Ntl Abhandl. 11, 5), Mstr. i. W. 1925; Swete (s. o. S. 131[2]) 479 f.

[4] Bereits Philo († 40 n. Chr.) kann als Beispiel hierfür angeführt werden; vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 478 f.

[5] Comm. in Matth. 15, 14 (M[g] 13, 1293) u. ö. — R. Helbing (Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre, Gött. 1907, 1) versteht darunter schon verschiedene Rezensionen.

Ps 46 (45), 1 f. nach der Hexapla des Origenes.

(Vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 62 f.)

Hebr. Text	Griech. Transskription	Aquilas	Symmachus	Septuaginta	Theodotion
למנצח	λαμανασση	τῷ νικοποιῷ·	ἐπινίκιος·	εἰς τὸ τέλος·	τῷ νικοποιῷ[a]
לבני קרח	[λ]αβνη κορ	τῶν υἱῶν Κόρε	τῶν υἱῶν Κόρε	ὑπὲρ τῶν υἱῶν[b] Κόρε	τοῖς υἱοῖς Κόρε
על עלמות	αλ· αλμωθ	ἐπὶ νεανιοτήτων	ὑπὲρ τῶν αἰωνίων	ὑπὲρ τῶν κρυφίων	ὑπὲρ τῶν κρυφίων
שיר	σιρ	ᾆσμα.	ᾠδή.	ψαλμός.	ᾠδή[c].
אלהים לנו	ελωειμ·λανου[d]		ὁ θεὸς ἡμῖν	ὁ θεὸς ἡμῶν[e]	ὁ θεὸς ἡμῶν
מחסה ועז	μασε·ουοζ	ἐλπὶς καὶ κράτος,	πεποίθησις καὶ ἰσχύς,	καταφυγὴ καὶ δύναμις,	καταφυγὴ καὶ δύναμις
עזרה	εζρ	βοήθεια	βοήθεια	βοηθὸς	βοηθὸς
בצרות	βσαρωθ	ἐν θλίψεσιν	ἐν θλίψεσιν	ἐν θλίψεσι	ἐν θλίψεσιν
נמצא מאד	νεμσα μωδ	εὑρέθης[f] σφόδρα.	εὑρισκόμενος σφόδρα.	ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς[g]. σφόδρα.	εὑρέθη[h] σφόδρα.

Varianten:
[a] εἰς τὸ τέλος, ψαλμός. [b] τοῖς υἱοῖς. [c] ψαλμός. [d] steht in der Kolumne des Aquilas. [e] ἡμῖν.
[f] wohl εὑρέθη zu verbessern. [g] εὑρεθήσεται ἡμῖν. [h] ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς.

textkritisches Material aus dem Altertum geblieben ist. Der Sachlage entsprechend und um dem Zeitbedürfnis entgegenzukommen, setzte er sich zum Ziel, den umlaufenden griechischen Text des AT in seinem Verhältnis zum hebräischen Text darzustellen[1], und vereinigte deshalb in sechs Kolumnen den Text in hebräischer Schrift, den gleichen Text in griechischer Umschrift[2], die Übersetzung des Aquilas, des Symmachus, der 𝔊, des Theodotion, bei einzelnen Büchern noch die Quinta, Sexta und Septima[3]. Neben diesem ἑξαπλᾶ (sc. βιβλία)[4] genannten Riesenwerke verfaßte er die Tetrapla, welche bloß Aquilas, Symmachus, 𝔊 und Theodotion enthielt. Beide Werke sind untergegangen. Die Hexapla hat, wenn sie nicht schon früher verschwand[5], jedenfalls die Zeit des Arabereinfalles[6] nicht überdauert. Sie ist nur noch in Bruchstücken auf uns gekommen (s. S. 438). Die Tetrapla kennen wir gleichfalls nur aus Scholien zu griechischen Hss[7].

756. Infolgedessen ist es, da geschichtliche Angaben darüber fehlen[8], noch nicht gelungen, sicher festzustellen, ob die Tetrapla eine Vorarbeit[9] zur Hexapla oder ein Auszug[10] aus ihr ist. Auch die Frage ist noch

---

[1] Ep. ad Afric. 5 (M^g 11, 60).

[2] J. Halévys Meinung, daß Origenes eine schon existierende Umschrift aufgenommen habe (s. o. S. 426[1]), ist durch Wutz' Forschungen (s. o. S. 416[2]) bestätigt worden. [3] Siehe o. S. 436[5 6].

[4] Die $\mathfrak{S}^h$ (s. u. § 231) kennt (zu 4 Rg 16, 2) auch den Namen Heptapla; Epiphanius (De mens. et pond. 19 [M^g 43, 268]) und Hss (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 66) reden von einer Oktapla.

[5] Hieronymus hat sie nach seinen «Commentarioli in Psalmos» (vgl. G. Morin in Anecdota Maredsolana 3, 1 [1895], 12) gesehen und benützt, wohl auch nach dem sonst als unecht betrachteten «Breviarium in Psalmos» zu 4, 8 (vgl. Wutz [s. o. S. 244[5]] XXIII[1]). Vgl. dazu auch A. Allgeier (ThG 18, 671 bis 687; Bb 8, 450—463) und Vaccari (Bb 8, 463—468). — Beachtenswert erscheint aber, daß Paul von Tella (s. u. § 231) bereits 616/17 an Cäsarea vorbei nach Ägypten reiste, um in Alexandrien eine Kopie des hexaplarischen Textes zu vergleichen (vgl. Howorth [PSbA 24, 160; s. o. S. 435[3]]).

[6] 638 wurde Cäsarea in Palästina zerstört, und dort in der Bibliothek des Pamphilus standen die 50 Bände der Hexapla.

[7] Vgl. den Versuch, tetraplarische Texte nachzuweisen, bei Pretzl (s. o. S. 131[4]) 359.

[8] Die Hexapla war wohl um 244 n. Chr. vollendet (vgl. Bardenhewer [s. o. S. 378[5]] 2 [1903], 83).

[9] Das erschloß schon Montfaucon, und Schwartz (s. o. S. 436[6]) 694 hält es bestimmt aufrecht.

[10] So schon Valois in seinem Kommentar zu Eusebius (vgl. Schwartz [s. o. S. 436[6]]) und neuerdings Bardenhewer (s. o. Anm. 7).

nicht ausgetragen, wo der später umlaufende, auf Grund der Hexapla bearbeitete und deshalb «hexaplarisch» genannte Text stand, ob ihn die Tetrapla oder die Hexapla in der Septuagintakolumne enthielt, oder ob er in einer eigenen Ausgabe hergestellt wurde[1].

757. Bei der Bearbeitung des 𝔊-Textes[2] in oder auf Grund der Hexapla wurde die hebräische Aufeinanderfolge des Textes hergestellt, vermeintliche oder wirkliche Fehler nach Hss, andern Übersetzungen und nach dem hebräischen Texte verbessert, neben unrichtig scheinende Lesarten die für richtig gehaltenen aus andern Übersetzungen eingefügt, hauptsächlich aber das Plus und Minus des hebräischen Textes gegenüber der 𝔊 kenntlich gemacht.

Zu den beiden letzteren Zwecken stand die ausgebildete kritische Technik der alexandrinischen Philologen zu Gebote, deren Zeichen (Ἀριστάρχεια σήματα, 3. Jahrh. v. Chr.): Asteriskus (※, ⁜, für Zusätze entsprechend dem Urtext), Obelus (—, ÷ [lemniskos], ⸓ [hypolemniskos], ⸓, für solche Worte und Sätze, welche, weil im Urtext fehlend, auszuscheiden waren)[3] und Metobelus (:, /·, ·/·, ⤙, am Schluß der mit Asteriskus oder Obelus eingeleiteten Textbestandteile) in hexaplarischen Hss wieder begegnen.

758. Ob das fünfzigbändige Werk des Origenes jemals in seinem ganzen Umfang vervielfältigt worden ist, mag bezweifelt werden. Zu den Psalmen haben sich Fragmente von der 2. bis 6. Kolumne mit Varianten gefunden[4]. Aber die Bibelgelehrten der alten Zeit haben die Bibliothek zu Cäsarea viel benützt, und so hat es sich glücklich gefügt, daß in den Schriften der Kirchenväter, in Hss und am Rande von Hss eine Menge zerstreuten Materials der Hexapla erhalten ist, das uns ein Bild

---

[1] Letztere Ansicht vertreten Howorth (PSbA 24, 157 ff.; s. o. S. 435[3]) und M. L. Margolis (Hexapla and Hexaplaric [AmJsemL 32, 126—140]).

[2] Vgl. Swete (s. o. S. 131[2]) 68 f.

[3] Wie die verschiedenen Zeichen früher verstanden wurden, berichtet Epiphanius, De mens. et pond. 2 u. 3 (M[g] 43, 237 ff.); vgl. dazu D. Serruys, Anastasiana (Mélanges d'arch. et d'hist. 22 [1902], 189—193). Über hexaplarische Zeichen in Sir und Bar, die der Hexapla nicht angehörten, vgl. Charles (s. o. S. 12) 1, 290.

[4] Siehe S. 438. — G. Mercati, D'un palimpsesto Ambrosiano continente i Salmi esaplari (Atti d. r. Acc. d. Scienze di Torino 31 [1896, 10. Apr.], 654—663), mit Ps 30 (29) und 46 (45). Vgl. E. Klostermann, Die Mailänder Fragmente der Hexapla (ZatW 16, 334 f.). Bei Wutz, Die Psalmen (s. o. S. 194[2]) ist die Transkription der 2. Kolumne vollständig aufgenommen. — C. Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah palimpsests from the Taylor-Schechter collection, including a fragment of Psalm XXII according to Origenes' Hexapla, Ld. 1901.

von der Arbeit des Origenes zu geben und wertvolle Beiträge zur Textkritik zu liefern vermag[1].

§ 220. Der hexaplarische 𝔊-Text und andere 𝔊-Rezensionen.

759. Das, was eigentliches Ziel der Hexapla war und womit der damaligen Zeit besonders gedient werden sollte, ist in der 𝔊 zu erblicken, wie sie in der 5. Kolumne der Hexapla schon bearbeitet war oder wie sie auf Grund der hexaplarischen Zusammenstellung nachträglich hergestellt wurde. Diesen Text gesondert zu verbreiten, unternahmen Eusebius von Cäsarea († 340) und Pamphilus († 309), und so fanden sich an der Bibliothek dortselbst zahlreiche Abschreiber ein, welche den bearbeiteten Text der 5. Hexaplakolumne vervielfältigten und wohl vielfach auch eine Auswahl von Lesarten aus den andern Kolumnen beigaben[2]. Diese bearbeitete 𝔊 wurde τὸ βιβλίον τοῦ Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου, τὸ Εὐσεβίου, τὸ Παλαιστιναῖον genannt oder mit Ὠρ[ιγένης] bezeichnet und heißt jetzt hexaplarische Rezension der 𝔊, während die nicht bearbeitete 𝔊 von diesem Text als κοινή (sc. ἔκδοσις) unterschieden wurde[3].

760. Die hexaplarische Bearbeitung der 𝔊 konnte freilich eine weitere Textentwicklung keineswegs hemmen. Abgesehen davon, daß die Art, wie sie entstand, einen kritisch einwandfreien Text nicht erwarten ließ[4], vervielfachte sie vielmehr die Möglichkeit der Textverschlechterung, da jetzt auch die kritischen Zeichen verwechselt, weg-

[1] Nach den Sammlungen von Drusius (1581; vgl. E. Nestle, Drusius als erster Sammler von Hexaplafragmenten [ZatW 26, 164—167]) und Montfaucon (1713) veröffentlichte F. Field eine verbesserte und bis zu seiner Zeit (1874) abschließende Zusammenstellung (s. o. S. 153 [1]). Was seit 1874 ans Tageslicht getreten ist, findet sich in vielen Veröffentlichungen zerstreut. Schriften mit umfangreicheren Texten sind oben § 217 und 218 und S. 440 [4] genannt. Außerdem vgl. M. L. Margolis, Additions to Field from the Lyon's codex of the Old Latin (Jos) (Journ. of the Am. or. Soc. 33 [1903], 254—258); G. Mercati, I frammenti esaplari del Chronicon paschale (Rb N. S. 4, 81—84); P. Thomsen, Ein Fragment einer Minuskel-Hs mit hexaplarischen Notizen (ZatW 31, 308 f.).

[2] Vgl. Beischriften zu einzelnen Hss bei Swete (s. o. S. 131 [2]) 77; z. B. $𝔊^{L}$ vor Ez: Εὐσέβιος ἐγὼ τὰ σχόλια παρέθηκα· Πάμφιλος καὶ Εὐσέβιος διορθώσαντο. Es ist aber damit keine Pamphilusrezension gemeint. Vgl. Bardenhewer (s. o. S. 378 [5]) 2 (1903), 247 [2]. — Über die $𝔊^{h}$ s. u. § 231.

[3] Hieronymus, Ep. (106) ad Sunn. et Fret. 2 (M^{1} 22, 838).

[4] Vgl. Hieronymus, De viris ill. 75 (M^{1} 23, 722); ihm galt gerade umgekehrt die hexaplarische Rezension der 𝔊 als «incorrupta et immaculata», die κοινή dagegen als «corrupta editio» (Ep. 106, 2 [M^{1} 22, 838]).

gelassen, falsch gesetzt werden und noch dazu die Randlesarten den Text beeinflussen konnten. Infolgedessen war auch in der Folgezeit Anlaß genug zu Versuchen gegeben, einen besseren 𝔊-Text herzustellen. Die Geschichte des 𝔊-Textes kennt zwei derartige, fast gleichzeitige Bearbeitungen: die eine von Lukian und eine zweite von Hesychius.

761. Der Märtyrer Lukian († 310/12), Gründer der antiochenischen Katechetenschule, «tantum in Scripturarum studio elaboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur» [1].

Lukian lieferte keine eigene Übersetzung [2], sondern überarbeitete einen schon vorhandenen Text, und zwar die κοινὴ ἔκδοσις [3], wobei er auch den hebräischen Text beigezogen haben soll [4]. Lesarten aus dieser lukianischen Rezension darf man wohl in den wenigen Stellen der $\mathfrak{S}^h$ (s. u. § 231) sehen, wo Varianten unter dem Zeichen ܠ beigegeben sind [5], und in manchen Zitaten bei den Antiochenern Chrysostomus und Theodoret finden [6]. Durch Ceriani, Field [7] und besonders P. de Lagarde [8] wurde eine bestimmte Gruppe von Hss [9] für lukianisch

---

[1] Hieronymus, De vir. ill. 77 (M^l 23, 723 f.).

[2] In der Synopsis sacrae Scripturae 77 (M^g 28, 436) wird Lukians Text für ἑβδομὴ ἑρμηνεία gehalten; ebenso von Theodoret u. a. (vgl. Field [s. o. S. 153[1]] 1, LXXXVI).

[3] Hieronymus, Ep. 106 ad Sunn. et Fret. 2 (M^l 22, 838): «κοινὴν ... quae a plerisque nunc Λουκιανός dicitur». Dazu stimmt die Verwandtschaft mit Josephus, dem NT, auch mit $\mathfrak{S}^p$ (anders J. Hänel, Die außermasorethischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis [20. Beih. z. ZatW], Gießen 1911). Field (s. o. S. 153 [1]) 1, LXXXIX nimmt an, daß der hexaplarische Text die Vorlage gewesen sei; ebenso Pretzl (s. o. S. 131 [4]) 382. Weitere Literatur vgl. bei Fell (s. o. S. 3 [2]) 149 [3].

[4] Symeon Metaphrastes (9./10. Jahrh.) zum 7. Jan.: αὐτὸς ἁπάσας [τὰς βίβλους] ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος ἀνενεώσατο γλωσσῆς (M^g 114, 401); ebenso Suidas (10. Jahrh.; M^g 117, 1289). — Als eigene Rezension erkennt F. C. Burkitt (The Lucianic text of 1 Kings VIII 53 [b] [JthSt 10, 439—446]) Lukians hebräische Vorlage nicht an. — Vgl. noch T. Stockmaier, Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschittho benutzt? (ZatW 12, 208—223).

[5] Vgl. Field (s. o. S. 153 [1]) 1, LXXXIV f.

[6] E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Mitt. des Septuaginta-Untern. d. k. GdW zu Gött. 3, B. 1911, 71—100).

[7] Origenis (s. o. S. 153 [1]) 1, LXXXVI.

[8] Librorum V. T. canonicorum pars prior graece, Gött. 1883 (enthält Gn—Est). Die Komplutenser Polyglotte (s. u. § 243, Nr. 819) hat ihren 𝔊-Text aus Hs 108 (s. u. Anm. 9) und gilt gleichfalls als lukianisch (die Antwerpener, Pariser und Bielefelder Polyglotten [s. u. § 243] sind von ihr abhängig; vgl. Höpfl [s. o. S. 9] 1, 215).

[9] Es handelt sich hauptsächlich um die Hss 19, 82, 93, 108 (nach Holmes-Parsons [s. o. S. 176 [12]]). — E. Tisserant (Codex Zuqninensis rescriptus Veteris

erklärt, wogegen andere ernste Bedenken erhoben[1]. Außerdem glaubt man feststellen zu können, daß die Philoxeniana (s. u. § 230), die altäthiopische (s. u. § 236), die gotische (s. u. § 239) und die altslavische Übersetzung (s. u. § 241) die 𝔊 in der lukianischen Rezension als Vorlage gewählt haben.

762. Von Hesychius (vielleicht der ägyptische Bischof, der 311 gemartert wurde[2]) wußte das Altertum, daß er sich, wie mit dem NT, so auch mit dem AT befaßte, und daß eine Rezension der Septuaginta von ihm stammte[3].

Für diese hesychianische Rezension hat man verschiedene Anhaltspunkte finden wollen. Unter den unsicheren Vermutungen ist noch die am ehesten begründet, welche sie in Hss und Lesarten ägyptischer Herkunft sucht[4].

§ 221. Textkritische Aufgaben an der Septuaginta.

763. Die vier Formen der 𝔊: die κοινὴ ἔκδοσις (Hieronymus: «communis et vulgata editio») oder vorhexaplarische Rezension, die hexaplarische, die lukianische und die hesychianische Bearbeitung,

---

Testamenti. Texte grec des Mss Vatican syr. 162 et Mus. Brit. add. 14 665 [Studi e testi 23], Rom 1911) hält den Codex Zuqninensis für lukianisch. Vgl. noch A. Rahlfs, Lucians Rezension der Königsbücher (Septuaginta-Studien 3), Gött. 1911.

[1] J. Dahse, Zum Luciantext der Genesis (ZatW 30, 281—287). E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch (Mitt. des Septuaginta-Untern. d. k. GdW zu Gött. 1), B. 1910. G. F. Moore, The Antiochian recension of the Septuagint (AmJsemL 29, 37—62). L. Pirot, Note sur la recension de Lucien d'Antioche dans Esdras-Néhémie (Bb 2, 356—360). E. Tisserant, Notes sur la recension lucianique d'Ezéchiel (Rb N. S. 8, 384—390).

[2] Eusebius, Hist. eccles. 8, 13, 7. — Vgl. Bardenhewer (s. o. S. 378[5]) 2, 212 ff.

[3] Hieronymus, In Evangelistas ad Damasum praefatio: «Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto Vetere instrumento post Septuaginta interpretes emendare quid licuit nec in Novo profuit emendasse.» — Auch das Decretum Gelasianum (vgl. Székely [s. o. S. 390[2]] 1, 111, Nr. 39 f.) lehnt die Evv der beiden als gefälscht ab.

[4] So hat man früher 𝔊^{B} zu Jdc für hesychianisch gehalten (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 488), später die äthiopische Übersetzung (s. u. § 236). — Vgl. außerdem G. Bardy, Notes sur les recensions hésychienne et héxaplaire du livre de Neh (II Ezr) (Rb N. S. 15, 192—199), S. Euringer, Une leçon probablement hésychienne [Ct 1, 12] (Rb 7, 183—192); A. Rahlfs, Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift (Nachr. d. k. GdW zu Gött., philol.-hist. Kl. 1899, 72—79); Ders. (s. o. S. 243[4]; der unterägyptische Text sei hesychianisch).

in bestimmten Gebieten verbreitet[1], vielfach ineinander gemischt und mit den übrigen Kolumnen der Hexapla sich kreuzend, wobei noch die Einwirkungen der Transkriptionstexte und des hebräischen Textes nicht übersehen werden dürfen, treten in den zahlreichen Hss[2] zu Tage, ohne daß es möglich wäre, sie reinlich auszuscheiden und in einer einheitlichen Gruppe wiederzufinden.

Nicht bloß in den verschiedenen Hss laufen die wechselnden Formen des griechischen Textes durcheinander. Da es Hss der Vollbibel wohl erst seit dem 3./4. Jahrhundert n. Chr. gab[3], ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die einzelnen Bücher und Büchergruppen selbst der gleichen Hs verschiedenen Rezensionen angehören. Versuche, die Hss der 𝔊 zu gruppieren, sind bei verschiedenen Büchern gemacht worden[4]. Ihre Ergebnisse tragen aber stark den Charakter des Provisoriums an sich.

764. Die Herausgabe einzelner Hss[5], Herstellung von 𝔊-Ausgaben auf Grund von Hss mit kleinerer oder umfangreicherer

---

[1] Hieronymus, Praef. in Paralip.: «Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudet auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.»

[2] Rahlfs (s. o. S. 327[3]). Eine Zusammenstellung bietet auch Swete (s. o. S. 131[2]) 122—170. — Die Veröffentlichungen von Papyri bringen immer wieder neue Fragmente der 𝔊 (vgl. G. Bardy, Les papyrus des Septante [Rev. de philol., de littérature et d'histoire anciennes 33 [1909, Okt.], 255—264]).

[3] Vgl. Blau (s. o. S. 140[3]) 61 f.; Buhl (s. o. S. 251) 40.

[4] Vgl. J. Dahse, Die Rezensionen der griechischen Genesis auf Grund der Varianten zu Cap. 42 (ZatW 28, 11—21 161—173); L. Dieu, Les Mss grecs des livres de Samuel. Essai de classement (Muséon 34, 17—60); A. Jacob, Septuagintastudien zu Ezra, Diss. Breslau 1912; M. L. Margolis, The grooping of the codices in the Greek Joshua. A preliminary notice (JqR N. S. 1, 259—263); Pretzl (s. o. S. 131[4]); Procksch (s. o. S. 429[3]).

[5] Die Hss-Bezeichnung von Holmes-Parsons (s. o. S. 176[12]) ist auch bei den neuen Systemen von Brooke-McLean (s. u. S. 447) und Rahlfs (s. o. S. 327[3]) mit berücksichtigt worden. — Die ältesten Unzial-Hss: Codex Vaticanus (B, 4. Jahrh.), Codex Sinaiticus (א, 4. Jahrh.) und Codex Alexandrinus (A, 5. Jahrh.) sind faksimiliert herausgegeben worden: Bibliorum ss. graecorum Codex Vaticanus gr. 1209 (Cod. B). Pars I. VT (Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi 4), Mailand 1905; Codex Sinaiticus. The OT new produced in facsimile from photographs by Helen and Kirsopp Lake, Oxford 1922; The Codex Alexandrinus (Royal MS. 1 D V—VIII) in reduced photographic facsimile. OT. I. Gn—Ruth, Ld. 1909. — Vgl. außerdem W. O. E. Oesterley, Codex Taurinensis (Y) transcribed and collated, Oxford 1908 (lukianisch); H. A. Sanders, The OT Mss in the Freer Collection. I. The Washington Ms

Auswahl von Lesarten aus den Textzeugen (s. u. S. 446 f.), Bearbeitung einzelner Hss und Hss-Gruppen, Herstellung von Konkordanzen[1], textkritische, grammatische und stilistische Untersuchungen[2] dienen dem nächsten Ziel[3], die gegenwärtige Gestalt der 𝔊 möglichst auf ihre älteste Form zurückzuführen, d. i. im wesentlichen die vorhexaplarische 𝔊 (die κοινὴ ἔκδοσις) zu gewinnen[4], um damit dem letzten Ziel, der Wiederherstellung des Urtextes, näherzukommen.

Außer den Hss der 𝔊 und den Resten der übrigen griechischen Übersetzungen kommen auch die Übersetzungen aus dem Griechischen in Betracht, besonders jene, welche die vorhexaplarische 𝔊 zur Vorlage hatten (altlateinische, koptisch-sahidische Übersetzung, s. u. § 223 u. 235), ferner die zerstreuten Zitate in der jüdischen und der altchristlichen Literatur, besonders diejenigen, welche in die Zeit vor Origenes fallen oder welche als Vertreter eines örtlich bestimmten Textes gelten können.

765. Bei der verwickelten Geschichte des Textes und den zahllosen möglichen Kombinationen[5] läßt sich weder für Hss-Gruppen noch für einzelne Zeugen eine schematische Methode für ihre Verwertung aufstellen. Vielfach werden die einzelnen Stellen

---

of Deuteronomy and Joshua, N. Y. 1910; H. A. Sanders and C. Schmidt, The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis (Univ. Michigan Studies, Humanistic Ser. 21), N. Y. 1927 (das Gn-Fragment der Berliner Staatsbibliothek wird um das Ende des 3. Jahrh. datiert; vgl. Rahlfs, Genesis [s. u. S. 447] 20); Tisserant (s. o. S. 442 [9]). — Wie weit die Bearbeitung und Verwertung der einzelnen Hss gediehen ist, kann man aus Rahlfs (s. o. S. 327 [3]) und Swete (s. o. S. 131 [2]) 122—170 ersehen.

[1] Vgl. KL 2[2]: «Bibelconcordanzen». — E. Hatch and H. A. Redpath, A concordance of the Septuagint and the other Greek versions of the OT, Oxford 1897 (Supplement 1906); Abr. Trommii Concordantiae Graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum, Amsterdam 1718 (noch brauchbar).

[2] Vgl. Swete (s. o. S. 131 [2]) 262—264 285—288; UtÜb (s. o. S. 406; bis 1897). Neuere Literatur in den Bibliographien des Theologischen Jahresberichtes (1 [1881]—33 [1913]), der BZ (seit 1902), der Bb (seit 1920).

[3] Dabei spielt die Feststellung der Rezensionen eine wichtige Rolle.

[4] Vgl. E. Tièche, Spuren eines vororigenistischen Septuagintatextes in der Vulgärparaphrase des Constantinos Manasses (BzZ 19, 338—382).

[5] Es scheint nicht unmöglich, daß z. B. der 𝔐 nicht als eine Größe vor der 𝔊 und neben ihr in Betracht zu ziehen ist, sondern daß er sich als abhängig von ihr erweist (s. o. S. 418 [4]). Macht den 𝔐 die bisher angenommene Unberührtheit von 𝔊 letzterer gegenüber gewissermaßen zu einem ruhenden Punkt, so müssen alle bisherigen Thesen über den 𝔊-Text neu überprüft werden, wenn sich diese Voraussetzung als unrichtig herausstellt.

eine individuelle Entwicklung genommen haben und deshalb auch je ein besonderes Verfahren erfordern, um mit ihrer Hilfe dem Ziel der 𝔊-Forschung näherzukommen. Auch hier sind neben den inneren Entwicklungsgesetzen Einflüsse von außen (Transskriptionen, hebräischer Text u. a.) von Bedeutung, und zwar sowohl bei der Aufgabe, den vorhexaplarischen Text zu gewinnen [1], wie auch, wenn es gilt, über ihn zurück zur ursprünglichen 𝔊 zu gelangen. Wo eine Stelle der 𝔊 auf ihre ursprüngliche Form zurückgeführt ist, haben wir einen Zeugen für den Urtext, welcher der Zeit und dem Gewichte nach mit jedem andern, besonders auch dem 𝔐, in Wettbewerb treten kann.

766. Die 𝔊-Ausgaben [2], welche im Laufe der Jahrhunderte bearbeitet worden sind, unterscheiden sich hauptsächlich in der Textgrundlage und dem Variantenapparat.

Der 𝔊-Text der Komplutenser Polyglotte (1517; s. u. § 243, Nr. 819) wurde in späteren Ausgaben oft wiederholt (vgl. Swete [s. o. S. 131²] 173). Das gleiche gilt von der «Aldina» (Πάντα τὰ κατ' ἐξοχὴν καλούμενα βιβλία θείας δηλαδὴ γραφῆς παλαιᾶς τε καὶ νέας, Venedig 1518, Aldus; vgl. Swete [s. o. S. 131²] 173; J. Dahse, Zur Herkunft des atl Textes der Aldina [ZatW 29, 177—185; 30, 68]; G. Mercati, Il testo dell'Aldina [BZ 8, 337 f.]) und von der «editio Sixtina» (Ἡ παλαιὰ διαθήκη κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα. Vetus Testamentum iuxta Septuaginta, Rom 1586 [Abdruck des Cod. B mit Ergänzung der Lücken und mit Textverbesserungen aus andern Hss; vgl. F. Amann, Die römische Septuagintarevision im 16. Jahrhundert (BZ 12, 116—124); C. A. Kneller S. J., Sixtus V. und die römische Septuaginta-Ausgabe (ZkTh 46, 325—330); M. L. Margolis, The Aldina as a source of the Sixtina (JbL 38, 51 f.); A. Rahlfs, Die Abhängigkeit der sixtinischen Septuaginta-Ausgabe von der aldinischen (ZatW 33, 30—46); Swete (s. o. S. 131²) 174 ff.; — auch L. van Ess druckte die «Sixtina» ab, Lp. 1824; seitdem wieder viele Neudrucke, u. a. 1887 zum 300jährigen Jubiläum, von E. Nestle, zuletzt Lp. 1922]). — J. E. Grabes Ausgabe (Oxford 1707—1720) legte den Cod. Alexandrinus zu Grunde. — Eine jetzt noch nicht entbehrlich gewordene Variantensammlung enthält Holmes-Parsons (s. o. S. 176¹²; vgl. Church quarterly Review 1899, Apr.). — Die 1887 erschienene siebte Ausgabe der 𝔊 von A. F. C. v. Tischendorf (Vetus Testamentum graece iuxta

---

[1] Wenn man beachtet, was auf dem Gebiete der nachorigenianischen 𝔊 noch zu tun ist, wird man kaum zu hoffen wagen, schon für die vorhexaplarische 𝔊 Rezensionen nachweisen zu können (vgl. E. Lindl, Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, 156 ff.).

[2] Vgl. Swete (s. o. S. 131²) 171—194.

LXX interpretes, Lp. 1850 u. ö.), von E. Nestle überarbeitet und mit einem «Supplementum editionum quae Sixtinam sequuntur omnium in primis Tischendorfianarum» versehen, bietet einen ausgewählten und sorgfältig nachgeprüften Apparat von Lesarten. — *V. Loch's Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes (Regensburg 1866, ²1886) enthält den Text des Cod. Vaticanus, ergänzt vor allem aus dem Cod. Alexandrinus und den Polyglottenbibeln (s. u. § 243). — Swete (s. o. S. 177²) legte den Cod. Vaticanus zu Grunde, ergänzte aus dem Cod. Alexandrinus und fügte die Varianten der hauptsächlichsten Majuskeln bei. — Diese Handausgabe diente als Vorläufer der großen Cambridger Ausgabe, von welcher bis jetzt der Oktateuch (Gn—Rut) und Sm mit reichhaltigem Variantenapparat vorliegen: A. E. Brooke, N. McLean and H. S. J. Thackeray, The OT in Greek according to the text of Cod. Vaticanus supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. I: The Octateuch; II, 1: 1 and 2 Samuel, Cambridge 1906/27. — Über den Fortschritt der Arbeiten des Septuaginta-Unternehmens der k. GdW zu Göttingen unter Leitung von A. Rahlfs (der auch noch gesondert «Septuaginta-Studien» in Heften herausgibt) sind 1908—1920 12 Berichte erstattet worden; in 2 Bänden und 2 Heften eines 3. Bandes «Mitteilungen» (beides in den «Nachrichten der k. GdW zu Göttingen, philol.-hist. Kl.) sind einzelne besondere, vorbereitende Forschungen veröffentlicht worden (1910—1926); außerdem ist eine Probe zu einer vorläufigen Handausgabe (A. Rahlfs, Das Buch Ruth griechisch als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta, Stuttgart 1922; dazu Ders., Studie über den griechischen Text des Buches Ruth [Mitt. d. Septuag.-Untern. 3, 2], B. 1922) und der erste Teil nunmehr erschienen: Septuaginta. Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate edidit Alfred Rahlfs. I. Genesis, Stuttgart 1926.

767. Die Textteilung in Kapitel (zuerst in der Komplutenser Polyglotte [s. u. § 243] und in der Aldina [s. o. S. 446]) und Verse (die Versbezeichnung im Frankfurter Abdruck der letzteren) stammt aus der 𝔙 (s. o. S. 415 und u. Nr. 784). Vor dem 16. Jahrhundert bestand ein eigenes System der Textgliederung in στίχοι, κῶλα oder κόμματα (d. i. Kapitel) und Abschnitte für liturgische Lesungen (vgl. Swete [s. o. S. 131²] 342—366).

d) Die lateinischen Übersetzungen des AT.

§ 222. Allgemeines.

768. An Zahl stehen die lateinischen Übersetzungen des AT den griechischen und syrischen nach, in ihrer wechselvollen Geschichte gleichen sie ihnen, an nachhaltiger Bedeutung und ausgedehnter Geltung überragen sie die übrigen Übersetzungen. Auf die Itala-Übersetzungen folgt die hieronymianische Vulgata. Die Geschichte

der letzteren kommt mit der offiziellen Ausgabe von 1590/92 für Jahrhunderte zum Abschluß, um in der Gegenwart neuerdings in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses zu treten.

§ 223. Das lateinische AT vor Hieronymus.

769. Die Itala-Übersetzungen [1], auch altlateinische (Vetus Latina, = 𝔏), vorhieronymianische oder Praevulgata genannt [2], sind wohl schon im 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugt [3]. Die Kirchenväter berichten von mehreren, ja vielen Übersetzern, wobei man wohl an Übertragungen einzelner Bücher, jedenfalls nicht immer an die ganze Bibel oder das ganze AT denken darf. Wer nur eine solche Übersetzung annimmt [4], muß von dieser verschiedene Textformen, mindestens eine afrikanische und eine italische, anerkennen. Lateinische Übersetzungen werden sich zuerst in Afrika als notwendig erwiesen haben [5] und erst später in Italien, als allmählich der Gebrauch der griechischen Sprache vom lateinischen Volksidiom zurückgedrängt wurde.

770. Eine unter vielen, in Italien (= Norditalien) entstandene oder doch dort gebrauchte lateinische Übersetzung meinte Augustinus, wenn er (De doctr. christ. 2, 15 [M[1] 34, 46]) rät: «In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.» [6] Der Name «Itala» wird jetzt von allen

---

[1] P. Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen (Jahresber. ü. d. Fortschr. d. class. Altertumswiss. 27 [1899], Bd. 101, 1—83). Höpfl (s. o. S. 9) 1, 248—312; Kaulen-Hoberg (s. o. S. 2[3]) 1[5], 190—221. Kaulen (s. o. S. 269[5]).

[2] * H. Poggel, Die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen (Abh. z. Vorlesungsverz. der bischöfl. philos.-theol. Lehranstalt W.-S. 1900/01, Pad. 1901. L. Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Heiligen Schrift, München 1879.

[3] Vgl. Cornely, Compendium (s. o. S. 9)[9] 164 f.; Corssen (s. o. Anm. 1) 9 f.; Institutiones biblicae (s. o. S. 10) 1, 190 f.

[4] Vertreter dieser Ansicht vgl. bei Höpfl (s. o. S. 9) 1, 252.

[5] Wenn man an der Einheit der altlateinischen Übersetzung festhalten will, so spricht manches dafür, daß Africa proconsularis ihre älteste Heimat war. Dahin weisen die ersten Verwerter der 𝔏, die Afrikaner Tertullian und Cyprian; auch glaubt man eine afrikanische Dialektfärbung an der Italasprache feststellen zu können. Vgl. Capelle (s. o. S. 243[5]). Für das NT erhofft A. Vaccari S. J. (Bb 2, 248 f.) den Nachweis, daß der europäische Text eine Rezension des afrikanischen sei. — Zur «africitas» der 𝔏 vgl. Corssen (s. o. Anm. 1) 81—83 und u. S. 449[1].

[6] Zur Deutung der Stelle vgl. A. Vaccari S. J., Alle origini della Volgata (Sonderdruck aus Civ. catt. Jahrg. 1915, Bd. 4 und Jahrg. 1916, Bd. 1), Rom

Überresten der lateinischen Bibel vor Hieroymus gebraucht. Die Sprache der 𝔏 ist die lateinische Volkssprache (lingua rustica)[1], die sich von der klassischen Latinität orthographisch, grammatikalisch und im Wortschatz unterscheidet[2]. Die Vorlage, welche möglichst wörtlich wiedergegeben wurde, war griechisch, daher im AT die 𝔊[3]. Letztere kann aus der 𝔏 wegen ihres hohen Alters noch in der Form der κοινὴ ἔκδοσις (s. o. S. 441) gewonnen werden[4].

771. Überreste der Itala-Übersetzungen sind uns vom AT erhalten in denjenigen Büchern und Bestandteilen der 𝔅-Ausgaben, welche bloß griechisch vorhanden sind und die Hieronymus wegen seiner ablehnenden Stellung zu den sog. Deuterocanonica unverändert gelassen hat (Sap, Sir, Bar, 1 und 2 Makk[5]), und im Psalmenbuch der 𝔅, das Hieronymus aber nach der hexaplarischen 𝔊-Rezension überarbeitete. Außerdem

---

1916, 1 ff. (er glaubt, daß Aquilas darunter verstanden werden könnte; ebenso H. Quentin, La prétendue Itala de Saint Augustin [Rb 36, 216—225]). F. C. Burkitt (The Old Latin and the Itala [Texts and Studies 4, 3], Cambridge 1896) u. a. sehen darin die Übersetzung des hl. Hieronymus; dagegen J. Denk, Burkitts These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi, eine textkritische Unmöglichkeit (BZ 6, 225—244); dazu F. C. Burkitt, Saint Augustine's Bible and the Itala (JthSt 11, 258—268). Außerdem vgl. D. de Bruyne, L'Itala de Saint Augustin (Rbén 30, 294—314).

[1] Die Vertreter einer einzigen Übersetzung finden meist, daß die Sprache von «Afrikanismen» durchsetzt sei; vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 180[3] und oben S. 448[5].

[2] Vgl. H. Rönsch, Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache durch Beispiele erläutert, Marburg 1869, [2]1875.

[3] Deshalb wurde sie zum Unterschied von der «Septuaginta in graeco» in spätmittelalterlicher Zeit auch «Septuaginta in latino» genannt (vgl. KL 12[2], 1131).

[4] Von einer nachträglichen Überarbeitung nach Lukian handelt L. Dieu, Retouches lucianiques sur quelques textes de la vieille version latine (I et II Samuel) (Rb N. S. 16, 372—403). — D. S. Blondheim, Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina. Etude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen âge et les anciennes versions, P. 1925; dagegen F. Stummer in ThG 19, 184 bis 199.

[5] Tob und Jdt hat Hieronymus aus dem Aramäischen übersetzt; die deuterokanonischen Zusätze von Dn sind von Hieronymus aus Θ, woher in den sonstigen altlateinischen Texten der ganze Dn stammt, die Zusätze zu Est aus der 𝔊 übertragen bzw. überarbeitet worden.

sind solche Überreste zu finden in Hss[1], in Zitaten der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller und in liturgischen Texten[2].

§ 224. Hieronymus und das lateinische AT.

772. Die Arbeiten des hl. Hieronymus († 420) haben für die lateinische Bibel eine ähnliche Bedeutung gewonnen wie die des Origenes für die griechische. Die Unbeholfenheit der Sprache in den damaligen lateinischen Bibeltexten, die Verschiedenheit der Übersetzungen und die schlechte Überlieferung der Texte veranlaßten Papst Damasus I. (366—384), diesem Übelstande ab-

---

[1] Vgl. UtÜb 88—90 (reicht bis 1897). Was bis 1900 gefunden war, verzeichnet Swete (s. o. S. 131[2]) 93—97; bis 1922 erstrecken sich die Angaben bei Höpfl (s. o. S. 9) 1, 260—263. Dazu kommen: D. de Bruyne, Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques (Rbén 38, 97—122); A. Dold O. S. B., Konstanzer altlateinische Propheten- und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen (Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1, 7—9), Lp. 1923; A. Dold O. S. B. und B. Capelle, Deux psautiers gaulois dans le cod. Aug. CCLIII (Rbén 37, 181—223). — Nicht zur eigentlichen 𝔏 gehört wohl der frühmittelalterliche Psalter, der von Amelli (s. o. S. 243[5]; vgl. dazu E. Nestle in ThLz 37, 678 f.) veröffentlicht wurde. — Vgl. auch J. Goettsberger, Die Freisinger Itala (Wiss. Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian, hrsg. von J. Schlecht, München 1924, 103—125).

[2] Vgl. auch J. Gensichen, De Scripturae sacrae vestigiis in inscriptionibus latinis christianis, Diss. Greifswald 1910. — Nachdem Flaminius Nobilius (1588) es zuerst versucht hatte, wurde das Material neuerdings gesammelt und veröffentlicht von P. Sabatier O. S. B., Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae sive vetus Itala et ceterae quaecunque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, Reims 1739/43, [2]P. 1751. Spätere Ausgaben sind verzeichnet in UtÜb 88—91, bei Swete (s. o. S. 131[2]) 93—97, Höpfl (s. o. S. 9) 1, 260—263 und Corssen (s. o. S. 488[1]). — Eine neue Sammlung der vorhandenen Fragmente hatte in Angriff genommen J. Denk († 1927): Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle (BZ 6, 337—344); Ders., Der neue Sabatier und sein wissenschaftliches Programm, Lp. 1914; Ders., Sabatier redivivus. Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestande vom 1.—9. Jahrh., Lp. 1914 (mit einer Probe von 85 Versen aus Rut). Denks Material, in Zettelkästen aufgespeichert, ist in den Besitz des Klosters Beuron übergegangen. — Über einen früheren Plan einer Neuherausgabe vgl. P. Thielmann, Bericht über das gesammelte hsl Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen bibl. Bücher des AT (SB d. bayr. AdW in München, Philos.-philol. u. hist. Kl. 1899, 2, 205—243): Zu Sap, Sir, Est, Tob, Jdt, Makk, Bar, 3 Ezr, Ct. — Vgl. neuestens A. Allgeier, Die altlateinischen Psalterien. Prolegomena zu einer Textgeschichte der hieronymianischen Psalmenübersetzungen, Frb. i. Br. 1928.

zuhelfen. In seinem Auftrag begann Hieronymus[1] 383 eine Revision der Itala nach dem griechischen Text. Nach dem NT verbesserte er noch im gleichen Jahre, «licet cursim, magna tamen ex parte»[2], die Pss. Weil dieses Psalterium sofort in den liturgischen Gebrauch der römischen Kirche überging[3], wurde und wird es im Unterschied vom nicht revidierten «Psalterium vetus» «Psalterium Romanum» genannt[4].

773. Als Hieronymus nach dem Tode des Damasus, um den Angriffen seiner Gegner auszuweichen, nach dem Orient verzog, konnte er in die Hexapla des Origenes zu Cäsarea in Palästina (s. o. S. 439[6]) Einsicht nehmen[5] und verbesserte danach unter Berücksichtigung des Hebräischen neuerdings (zwischen 384 und 392) das Psalterium, wobei er auch die kritischen Zeichen des Origenes übernahm[6], und so schuf er das «Psalterium Gallicanum», das sich zunächst in Gallien einbürgerte[7]. Ebenso bearbeitete er Job[8] und wenigstens noch Chr, Est[9] und die

---

[1] L. H. Cottineau O. S. B., Chronologie des versions bibliques de Saint Jérôme (Miscellanea Geronimiana, Rom 1920, 43—68). Institutiones biblicae (s. o. S. 10) 1, 199. [2] Praef. in Ps. (M[1] 29, 121 f.).

[3] Es wurde bis Pius V. (1566) in Italien verwendet, bis 1808 in der Dogenkapelle in Venedig, bis Pius X. (1911) in der ambrosianischen Liturgie in Mailand und wird jetzt nur noch gebraucht in der Peterskirche in Rom (vgl. Institutiones biblicae [s. o. S. 10] 1, 201). Aus ihm stammen noch Pss-Texte des Missale, der Antiphonen und Responsorien des Breviers, Ps 95 (94) im Invitatorium (nicht dagegen in der 3. Nokturn an Epiphanie).

[4] Über Ausgaben des Psalterium vetus und Romanum vgl. o. S. 244[1 u. 2].

[5] A. Allgeier (Die Hexapla in den Pss-Übersetzungen des hl. Hieronymus [Bb 8, 450—463]) bezweifelt, ob Hieronymus in Cäsarea war. Vgl. dazu A. Vaccari S. J., Esaple ed Esaplare in S. Girolamo (ebd. 463—468).

[6] Vgl. Praef. in Ps. (in der 𝔙-Ausgabe von Hetzenauer [s. u. S. 458] XXVII).

[7] Nach manchen ist dies den Bemühungen Gregors von Tours († 593) zuzuschreiben. — Es ist in die 𝔙-Ausgaben übergegangen und meist auch dann in der Liturgie gebraucht, wenn ganze Psalmen in Frage kommen, nicht bloß ausgewählte Verse.

[8] M[1] 29, 61—118. Das Buch ist auch erhalten in Augustins «Annotationum in Iob liber unus» (M[1] 34, 825—886) und in verschiedenen Hss (vgl. Corssen [s. o. S. 448[1]] 44). — G. Beer, Textkritische Studien zum Buche Job I (ZatW 16, 297—314). C. P. Caspari, Das Buch Hiob (1, 1—38, 16) in Hieronymus's Übersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Hs saec. VIII (Vidensk. Sels. Forhandl. 1893, 4), Christiania 1893.

[9] D. de Bruyne, Une nouvelle préface de la traduction hexaplaire de saint Jérôme (Rbén 31, 229—236). Vaccari (s. o. S. 448[6]) 33 ff. («Anche la recen-

salomonischen Schriften (Prv, Koh, Ct)[1], wie die erhaltenen Vorreden zu diesen Büchern bezeugen[2]. Außer den Pss und Job ist alles Übrige[3] noch zu Lebzeiten des Hieronymus verloren gegangen[4].

774. Da auch zu Hieronymus' Zeiten die Auseinandersetzung mit dem Judentum fortdauerte, benützte Hieronymus seinen Aufenthalt in Palästina, um seine hebräischen Sprachkenntnisse zu vervollkommnen und dann das AT noch einmal aus dem Urtext zu übersetzen. Damit schuf er die wichtigste Übersetzung des Abendlandes und der lateinischen Kirche, die Vulgata (= 𝔙).

775. Mit Sm und Rg begann er 390[5]; Pss (391)[6] und Propheten (392) schlossen sich an, weiterhin Job (393), Ezr-Neh (395), Chr (396), die drei salomonischen Schriften (397). Erst 405 kam er mit dem Oktateuch und den übrigen Büchern zum Abschluß[7]. Die Reihenfolge war durch die Wünsche seiner Freunde bestimmt. Sap, Sir, Bar und Makk übersetzte er nicht neu wegen seiner ablehnenden Stellung zu ihrer kanonischen Geltung[8]. Tob (390/91?) und Jdt (nach 405) aus aramäischer Vorlage zu übertragen, veranlaßte ihn das Drängen von Bekannten[9].

776. Die Übersetzung des Hieronymus aus dem hebräisch-aramäischen AT hatte einen Text zur Grundlage, der im wesentlichen

---

sione esaplare di Ester?»; in den Institutiones biblicae [s. o. S. 10] 1, 200 f. erwähnt Vaccari Est nicht).

[1] Davon sind wenige Bruchstücke vorhanden; vgl. S. Berger, Notice sur quelques textes latins inédits de l'AT (Notices et extraits des Mss de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques 34 [1893], 119—152); Vaccari (s. o. S. 448 [6]) 29 ff.; Ders., Un testo dommatico e una versione biblica (Civ. catt. 64 [1913], 4, 190—205; glaubt ein Zitat aus der hexaplarischen Übersetzung des Hieronymus zu Prv nachweisen zu können).

[2] Vgl. die Praefationes bei Hetzenauer (s. u. S. 458) XXIV f. XXVI XXVIII.

[3] Hieronymus redet so, als ob er die ganze 𝔊 bearbeitet hätte; nur Sir und Sap hat er nach eigener Angabe nicht einbezogen.

[4] Ep. 134 ad Augustinum (M^1 22, 1162): «Pleraque enim prioris laboris (sc. editionis Septuaginta, quae asteriscis verubusque distincta est) fraude cuiusdam amisimus.»

[5] Die Vorrede hierzu nennt er selbst «galeatum principium», daher «prologus galeatus»; vgl. Hetzenauer (s. u. S. 458) XVII f.; M^1 28, 593 ff.

[6] A. Allgeier, Ist das Psalterium iuxta Hebraeos die letzte (3.) Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus? (ThG 18, 671—687).

[7] Vgl. Institutiones biblicae (s. o. S. 10) 1, 199.

[8] Vgl. Praef. zu den salomonischen Schriften und zu Jer (bei Hetzenauer [s. u. S. 458] XXVII f.). Zu den deuterokanonischen Zusätzen zu Est und Dn s. o. S. 449 [5].

[9] Vgl. Praef. zu Tob und Jdt (bei Hetzenauer [s. u. S. 458] XXVI).

dem 𝔐 gleicht, und schließt sich ihm, soweit nicht der lateinische Sprachgeist der lingua rustica[1] eine größere Freiheit forderte, ziemlich genau an[2]. Dabei behielt Hieronymus vieles von dem 𝔏-Text, der sich schon eingelebt hatte, bei, benützte alle Hilfsmittel, die sich ihm in der 𝔊, der 'A-, Σ- und Θ-Übersetzung darboten[3], und nahm infolge seines Verkehrs mit jüdischen Lehrern manches auf, was der rabbinischen Exegese eigentümlich war[4]. Je mehr sich die exegetische Forschung mit der Übersetzung des Hieronymus ohne Voreingenommenheit beschäftigte, desto höher wurde der Wert dessen, was er geleistet, eingeschätzt.

§ 225. Geschichte der Vulgata bis zum Konzil von Trient.

777. Nachdem das Werk des Hieronymus abgeschlossen war, begann der erste Abschnitt der Geschichte der 𝔙[5], der Kampf um die allgemeine Anerkennung und ihre Textgeschichte.

---

[1] * F. Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters, Mainz 1870, [2]Frb. i. Br. 1904. W. E. Plater and H. J. White, A grammar of the Vulgate being an introduction to the study of the Latinity of the Vulgate Bible, Oxford 1926. Rönsch (s. o. S. 449[2]). A. Hartl, Sprachliche Eigentümlichkeiten der Vulgata, Gymnasialprogr. Ried 1895.

[2] Cornill (s. o. S. 2[4]) [7]315. * G. Hoberg, De S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonn 1886. W. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die atl Textkritik, Gött. 1875.

[3] Praef. z. Comm. in Eccles. (M[1] 23, 1062): «De Hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam fonte veritatis omisso opinionum rivulos consectarer.» — Vgl. Cannon (s. o. S. 435[5]).

[4] Aptowitzer (s. o. S. 430[4]). A. Condamin S. J., L'influence de la tradition juive dans la version de saint Jérôme (RchScr 5, 1—21). M.-J. Lagrange O. P., Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse (Rb 7, 563—566). M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen beleuchtet, 1, Breslau 1861 (Die «Quaestiones in Genesim»); Ders., Die hebr. Traditionen usw. Die Commentarii zu den 12 kleinen Propheten, 1, B. 1902.

[5] Der Name stammt vom griechischen κοινή, wurde von der 𝔊 auf die 𝔏 übertragen und wohl erst im 16. Jahrh. auf die Bibel des Hieronymus angewendet (vgl. O. Rottmanner O. S. B., Zur Geschichte der Vulgata [Hist.-polit. Blätt. 114 (1894), 31—38 101—108); andere nehmen das 12. Jahrh. an (vgl. dagegen C. R. Gregory, Textkritik des NT 2, Lp. 1902, 615).

Von den Anhängern des Übersetzers freudig begrüßt, von Gegnern scharf bekämpft, bot die 𝔙 jedenfalls etwas weit Besseres, als man bisher besaß, und kirchliche Kreise konnten sich auf die Dauer mit dem bisherigen Zustand nicht zufrieden geben. Schon im 6. Jahrhundert gewann die neue Übersetzung das Übergewicht über die 𝔏[1], im 7. Jahrhundert gebrauchten sie das Konzil vom Lateran (649) und die zahlreichen spanischen Synoden. Um 800 hatte sie im großen und ganzen sich zur Alleingeltung durchgerungen[2]. Nur ein Buch der Übersetzung aus dem Hebräischen setzte sich nicht durch, das Psalterium[3], welches sich in der Form des Psalterium Gallicanum bereits zu fest im kirchlichen Gebrauch eingelebt hatte.

778. Was zur Bibel der abendländischen Kirche wurde[4], besteht demnach im AT hauptsächlich aus der Übersetzung des Hieronymus nach dem hebräisch-aramäischen Text, bei Tob und Jdt aus der Übertragung nach verloren gegangenen aramäischen Vorlagen, bei den deuterokanonischen Zusätzen zu Est und Dn aus der Übersetzung bzw. Überarbeitung des Hieronymus nach dem Griechischen; beim Psalterium wurde seine hexaplarische Revision aufgenommen, und dazu kommen aus der 𝔏 noch Sap, Sir, Bar mit der Ep. Ier., Makk, (3 und 4 Ezr).

779. Waren die Textverschlechterungen der alten Bibel der hauptsächlichste Anlaß für die Übersetzungsarbeit des Hieronymus, so drohten die gleichen Gefahren auch dem neuen Text; ja hier kam noch dazu, daß zwischen dem alten und dem neuen Text von Anfang an keine scharfe Trennung aufrecht erhalten werden konnte, beide vielmehr von selbst ständig miteinander sich vermischten.

780. Seit Kassiodorus († 570) begann man einen richtigen Text anzustreben, und so hoben sich allmählich bestimmte Familien von Hss voneinander ab[5], je nach der Gegend, wo sie verbreitet waren

---

[1] Gregor d. Gr. († 604) berichtet noch in der Epistola zu Moralia (M[1] 75, 516): «Sedes Apostolica, cui auctore Deo praesideo, utraque utitur.»

[2] Doch schrieb man noch im 13. Jahrh. einzelne Bücher (so z. B. Tob und Jdt im Cod. Paris. 161) und die Vollbibel (so z. B. im Cod. «Gigas» zu Stockholm) in der 𝔏-Form ab. Auch Zwitterhandschriften mit oft wunderlicher Zusammenstellung (vgl. Goettsberger [s. o. S. 450[1]] 106 116 f.) entstanden.

[3] Siehe o. S. 244 und 451[6].

[4] Wohl kaum schon von Hieronymus selbst zusammengestellt; vgl. dazu Corssen (s. o. S. 448[1]) 56.

[5] H. Quentin O. S. B. (Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. 1. Octateuque [Collectanea biblica latina 6], Rom 1922) verteilt die Hss

(Spanien[1], England, Frankreich, Italien[2]), und je nach der Ordensgemeinschaft, die eine Textrichtung bevorzugte und pflegte. Um 800 setzten die systematischen Versuche ein, den umlaufenden 𝔙-Text zu verbessern[3]. Die Bemühungen Karls d. Gr. führten zur Textrezension Alkuins (Biblia Alcuini, Codices Carolini)[4]. Schon in der Mitte des 9. Jahrhunderts griff man über die lateinischen Hss hinaus und verbesserte nach dem Hebräischen und Griechischen[5], schuf damit aber zunächst eine neue Quelle der Verwirrung. Die weiteren Textbearbeitungen schlossen sich an das «Exemplar Parisiense»[6] an und boten Zusammenstellungen von Lesarten mit oder ohne den Pariser Text. Die Bibelkorrektorien[7], welche Sammlungen von Varianten enthielten und im 13. Jahrhundert entstanden, haben manche alte Lesart aufbewahrt, aber zur wirklichen Textverbesserung wenig gedient. Der neue Eifer, den die Erfindung des Buchdruckes für den Bibeltext wachrief, vermehrte und beschleunigte anfangs die Verschlechterung des Bibeltextes, führte aber doch im Laufe der Zeit auf den richtigen Weg, durch sorgfältiges Vergleichen von

---

vom 6./7. bis zum 14. Jahrhundert auf die herkömmlichen drei Familien: spanische, alkuinische und theodulfianische (s. u. Anm. 3), die am getreuesten erhalten sind im Codex Toletanus (einem Teil des Pentateuchs von Tours [s. u. Anm. 1]), im Codex Amiatinus (s. u. Anm. 2) und im Codex Ottobonianus (8. Jahrh., Bibl. Vat.). Die Untergruppen stellen nur Mischungen der drei Haupttypen dar, die selbst wieder über einen Archetyp auf das hieronymianische Original zurückgehen.

[1] Z. B. Cod. Toletanus (8. Jahrh., Madrid), Cod. Cavensis (8./9. Jahrh., mit altlateinischem Einschlag).

[2] Z. B. Cod. Amiatinus (8. Jahrh., aus der Abtei Amiati in Etrurien, jetzt in Florenz). Vgl. J. Chapman, The codex Amiatinus and Cassiodorus (Rbén 38, 139—150; 39, 12—32); T. Heyse und C. v. Tischendorf, Biblia sacra latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta, Lp. 1873; A. Mercati, Per la storia del Codice Amiatino (Bb 3, 324—328); J. Schmid, Zur Geschichte des Codex Amiatinus (ThQ 89, 577—584).

[3] Solches unternahm z. B. Theodulf, Bischof von Orleans († 821); vgl. Berger (s. o. S. 403 [1]) 145—184.

[4] Dazu zählt der Cod. Vallicellianus (9. Jahrh., Rom). Der Textrezension Alkuins gehört auch das «Exemplar Parisiense» an, welches die Pariser Universität ziemlich willkürlich am Anfang des 13. Jahrh. als Normalform aufstellte. Seitdem «textus receptus» geworden, ist diese 𝔙-Form auch noch Grundlage der offiziellen 𝔙-Ausgabe geblieben (s. u. S. 459 [3]).

[5] Vgl. Corssen (s. o. S. 448 [1]) 61; E. Power S. J., Corrections from the Hebrew in the Theodulfian Mss. of the Vulgate (Bb 5, 233—258) (belegt solche Korrekturen für das 9. Jahrh.).

[6] Siehe o. Anm. 4.

[7] H. Denifle O. P., Die Hss der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts (Arch. f. Lit.- und Kirchengesch. des Mittelalters 4 [1888], 263—311 471 bis 601).

Hss einen möglichst guten 𝔙-Text herzustellen. Während die Pflege orientalischer Studien seit dem Konzil von Vienne (1311) und die Begeisterung des Humanismus für die Ursprachen wieder mehr zum Urtext greifen ließen und neue lateinische Übersetzungen aus dem Urtext in Menge hervorriefen [1], schufen andere Gelehrte einen lateinischen Bibeltext auf dem Wege der Hss-Vergleichung [2]. Unter ihnen erwarben sich ein besonderes Verdienst Robert Stephanus mit seiner gereiftesten Bibelausgabe 1538/40 und Johannes Benedictus 1541.

781. In dieses Entwicklungsstadium der 𝔙-Geschichte griff entscheidend das «Decretum de editione et usu sacrorum librorum» des Trienter Konzils, in der 4. Sitzung am 8. April 1546 erlassen, ein und erklärte zuerst die «vetus et vulgata [3] editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est», für authentisch («pro authentica habeatur») [4]; es ordnete außerdem die Vervielfältigung der Bibel im Druck an und schrieb besonders vor: «quam emendatissime imprimatur».

§ 226. Die sixto-klementinische Vulgata-Ausgabe.

782. Angeregt durch das tridentinische 𝔙-Dekret [5], brachte die theologische Fakultät zu Löwen eine 𝔙-Ausgabe auf den Markt, welche den Text aus Stephanus' Ausgabe (1540) in der Rezension von Johannes Henten (1547, neu erschienen 1574 [6]) nahm und ihn mit zahlreichen Randlesarten, von Lukas Brugensis aus nicht sehr alten Hss (auch solchen mit 𝔏-Text) gesammelt, versehen ließ (Antwerpen 1574, Löwen 1583).

---

[1] Vgl. Kaulen (s. o. S. 269 [5]) 336 ff.; UtÜb 109—117.

[2] Vgl. Kaulen (s. o. S. 269 [5]) 357 ff.

[3] Die Bezeichnung «vulgata» durch das Konzil trug viel dazu bei, den Namen «Vulgata» endgültig einzubürgern (s. o. S. 453 [5]).

[4] Über die Reichweite dieser Authentie vgl. W. Koch, Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen (ThQ 96, 401—422 542—572; 97, 225—249 529—549; 98, 313—354); *A. Maichle, Das Dekret De editione et usu sacrorum librorum. Seine Entstehung und Erklärung (Freiburger theol. Stud. 15), Frb. i. Br. 1914. — Zunächst wurde hierdurch die 𝔙 mit Ausschluß der übrigen lateinischen Übersetzungen rechtlich anerkannt; zugleich bringt die Bestimmung die Gewähr mit sich, daß die Bibel auch in der Form der 𝔙 für die Zwecke geeignet ist, denen sie im kirchlichen Glauben und Leben dienen soll.

[5] Die Vorverhandlungen zu diesem Dekret lassen ersehen, daß schon das Konzil eine nicht bloß private Revision ins Auge faßte.

[6] «Biblia ad vetustissima exemplaria recens castigata». — Wie bei den sonstigen gedruckten Bibeln ist auch das Quellenmaterial dieser Bibel noch

783. Die Kirche selbst hatte auf dem Konzil von Trient noch nicht Hand ans Werk gelegt, obwohl das 𝔙-Dekret einen zuverlässigen Text erwarten ließ. Unter Pius IV. (1559—1565) begann nun die Arbeit am 𝔙-Text[1], die erst Sixtus V. (1585—1590) mit Hilfe einer Kommission rasch zum Ziele zu führen strebte[2]. Diese sixtinische 𝔙-Kommission wollte auf Grund der besten Hss[3] den echten Hieronymustext gegenüber dem «textus receptus» aus der Pariser Bibel (s. o. S. 455[4]) wiederherstellen. Mit dem Ergebnis war Sixtus V. unzufrieden, weil der Text sich zu sehr vom gewohnten Wortlaut entfernte. Da er es für eine Aufgabe seines hohen Amtes hielt, hier für das Richtige zu sorgen, stellte er meist den Löwener Text wieder her, ohne eigenmächtige Änderungen ganz zu vermeiden. Wenige Monate vor seinem Tode 1590 gab er die «sixtinische Bibel» mit der viel erörterten Einführungsbulle «Aeternus ille» (1. März 1590)[4] hinaus.

784. Auf Bellarmins Rat wurde die sixtinische Bibel mit der Bulle zurückgezogen und durch eine neue Kommission Gregors XIV. (1590—1591) der Bibeltext noch einmal bearbeitet, so daß der neue Text ungefähr die Mitte einhält zwischen der Vulgata Sixtus' V. und den Vorschlägen der sixtinischen Kommission[5]. Unter Klemens VIII. (1592—1605) kam die klementinische Vulgata, mit einer von Bellarmin verfaßten Vorrede[6], heraus

(mit einer Ausnahme) erhalten, so daß die Druckausgaben nur geschichtlichen Wert haben (vgl. Quentin [s. o. S. 454[5]] 518).

[1] C. A. Kneller S. J., Eine päpstlich approbierte Vulgata vor 1590? (ZkTh 47, 328).

[2] * F. Amann, Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem venezianischen Staatsarchiv (Freiburger theol. Stud. 10), Frb. i. Br. 1912.

[3] Sie bevorzugte den wertvollen Codex Amiatinus u. a. (vgl. Amann a. a. O. 32 ff.).

[4] Die Bulle ist nach P. M. Baumgarten (Die Veröffentlichung der Bulle «Eternus ille celestium» vom 1. März 1590 [BZ 5, 189—191]; vgl. Ders., Das Original der Konstitution «Eternus ille celestium» vom 1. März 1590 [BZ 5, 337—351]; Ders., Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle [AtAbh 3, 2], Mstr. i. W. 1911) regelrecht veröffentlicht worden; dagegen J. B. Nisius S. J., Zur Geschichte der Vulgata Sixtina (ZkTh 36, 1—47 210 bis 251); Ders., Schlußergebnisse der Forschung und Kontroverse über die Vulgata Sixtina (ZkTh 38, 183—266); C. A. Kneller S. J., Zur Vulgata Sixtus' V. (ZkTh 46, 317—325 468—479; 47, 154—159 601—611; 48, 133—151). — Vgl. auch H. Höpfl O. S. B., Beiträge zur Geschichte der sixto-klementinischen Vulgata (BSt 18, 1/3), Frb. i. Br. 1913; F. Amann, Methodisches und Sachliches zur Beurteilung der Praefatio Clementina (BZ 13, 193—199).

[5] Vgl. C. A. Kneller S. J., Zur Geschichte der klementinischen Vulgata-Ausgaben (ZkTh 43, 391—438).

[6] Zum Streit über diese Praefatio vgl. Amann (s. o. Anm. 4) 121 ff. — Auch sie enthält wie die Sixtina das Verbot, Varianten an den Rand des Textes

(1592), zunächst noch unter dem Namen Sixtus' V.[1]; 1593 erschien eine korrektere Ausgabe von ihr, der 1598 eine dritte mit neuer Textrezension folgte. Die drei Ausgaben im Verein mit ihrem «Index corrigendorum» und mit der zuerst in der Stephanschen 𝔙-Ausgabe Genf 1557 übernommenen Verseinteilung[2] bilden bis heute den offiziellen Text der 𝔙 in der katholischen Kirche, der den gebräuchlichen Ausgaben mit nur geringen Verschiedenheiten zu Grunde liegt.

785. Die 42-zeilige, um 1452 aus der Gutenbergschen Druckerei zu Mainz hervorgegangene sog. «Mazarinbibel» ist die erste gedruckte 𝔙-Ausgabe. — Neuere Ausgaben: C. Vercellone, Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII. P.P. M.M. iussu recognita atque edita, Rom 1861; — Biblia sacra Vulgatae editionis iuxta exemplaria ex typographia apostolica Vaticana Romae 1592 et 1593 inter se collata et ad normam correctionum Romanarum exacta auctoritate Pontif. Pii IX., ed. V. Loch, Regensburg 1849, [10-11]1911; — Biblia sacra Vulgatae editionis. Ex ipsis exemplaribus Vaticanis inter se atque cum indice errorum corrigendorum collatis critice edidit M. Hetzenauer O. C., Innsbruck 1906 (mit den Varianten der sixtinischen und der drei klementinischen Ausgaben; — eine Handausgabe davon erschien in 1 Band Regensburg 1914; in 5 Bändchen [Biblia sacra secundum Vulgatam Clementinam] Regensburg 1922); — Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio breviario perpetuo et concordantiis aucta, adnotatis etiam locis, qui in monumentis fidei sollemnioribus et in liturgia Romana usurpari consueverunt. Curavit A. Grammatica, Mailand 1914 u. 1922; — Biblia sacra iuxta Vulgatae exemplaria et correctoria Romana. Denuo edidit A. C. Fillion, P. 1887, [8]1922; — Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata. Denuo ediderunt complures Scripturae s. professores facultatis theol. Parisiensis et Seminarii S. Sulpicii, Rom-Paris 1927[3].

---

zu setzen. Eine EBK vom 17. Nov. 1921 beschränkt das Verbot auf den Seitenrand (vgl. Acta Apost. Sedis 14, 27).

[1] Erst 1604 erschien die erste Ausgabe, welche auch Klemens VIII. im Titel nannte.

[2] Die Kapiteleinteilung in der Bibel wurde um 1206 von Stephan Langton († 1228) eingeführt und ist noch im wesentlichen in unsern Bibelausgaben erhalten. Schon 1555 nahm R. Stephanus in einer griechisch-lateinischen Ausgabe des NT eine Verseinteilung auf. Auch bei den deuterokanonischen Schriften des AT geht die Verszählung auf ihn zurück, während er für die protokanonischen Bücher die von Sanctes Pagninus (s. o. S. 5) übernahm. Vgl. Schmid (s. o. S. 399[4]) und VDB 5, 2403 f.; 2, 563 f.

[3] Vgl. noch Peultier-Etienne-Gantois S. J., Concordantiarum universae

§ 227. Neue Bearbeitung der Vulgata.

786. Über die klementinische Ausgabe hinaus begann C. Vercellone den Vulgatatext zu fördern durch eine reiche Variantensammlung, die in ihren zwei Bänden jedoch über Rg nicht hinausgelangte[1]. Mit viel besserer Aussicht auf Erfolg wurde Vercellones Versuch vom Benediktinerorden aufgenommen[2], der durch Schreiben des Kardinals Rampolla (30. April 1907) mit der Revision der Vulgata beauftragt wurde[3], eine Aufgabe, die dann das Schreiben Pius' X. vom 3. Dez. 1907 bestätigte und als «restitutio primiformis textus Hieronymianae bibliorum versionis, consequentium saeculorum vitio non paulum depravati» umschrieb[4]. Außer zwei Berichten über die Fortschritte dieser 𝔙-Revision[5] ist eine Denkschrift über den Oktateuchtext der 𝔙 in den alten Hss und Ausgaben[6] und die Genesis mit einem ausführlichen Variantenapparat[7] erschienen.

Scripturae sacrae thesaurus (CSs 3, 5), P. 1897; E. Nestle, Eine Frage nach der besten Vulgatakonkordanz (BZ 9, 229).

[1] Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis, Rom 1860/64.

[2] Vgl. M.-J. Lagrange, La revision de la Vulgate (Rb N. S. 5, 102 bis 113).

[3] Mit den Worten: «fintanto que giunga l'ora propizia per così importante revisione che ponga in grado di dare una edizione emendatissima della Volgata», stellt Rampolla fest, daß das Verlangen des Trienter Konzils (s. o. S. 456) mit der heutigen offiziellen 𝔙-Ausgabe noch nicht erfüllt sei. Es ist doch im wesentlichen die Pariser Bibel (s. o. S. 455[4]) die Grundlage geblieben, über welche auch die päpstlichen Bibelkommissionen nicht hinwegkamen (vgl. Denifle [s. o. S. 455[7]] 4, 284).

[4] Acta Apost. Sedis 40, 721.

[5] Bericht über die Aufgabe und den gegenwärtigen Stand der Vulgata-Revision, Rom 1909; — 2. Bericht, Rom 1911. — Für die Sammlung der Varianten berechnete der 1. Bericht eine Dauer von 8—10 Jahren.

[6] Quentin (s. o. S. 454[5]); Ders., Essais de critique textuelle, P. 1926. — Die Collectanea biblica latina (bis jetzt 7 Bde., Rom 1912 ff.) dienen der Vulgatakommission als Organ für Veröffentlichungen.

[7] Biblia sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI, cura et studio monachorum Sancti Benedicti, Commissionis Pontificiae a Pio PP. X institutae sodalium praeside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita. Librum Genesis ex interpretatione Sancti Hieronymi cum prologis variisque capitulorum seriebus adiectis prolegomenis recensuit D. Henricus Quentin, Rom 1926. — Grundsätzliche Einwände gegen die Methode Quentins und der Vulgatakommission erhebt und zu andern Ergebnissen gelangt J. Chapman, The families of Vulgate mss. in the Pentateuch (Rbén 37, 5—46 365—403); vgl. außerdem Power (s. o. S. 455[5]); E. K. Rand, Dom Quentin's memoir on the text of the Vulgate (Harvard theol. Review 17 [1924], 197—264). Weitere Äußerungen s. BZ 18, 145 f.

e) Die syrischen Übersetzungen des AT[1].

§ 228. Allgemeines.

787. In der Vielgestaltigkeit, in der wechselvollen Geschichte, an Alter und Bedeutsamkeit stehen die Übersetzungen, welche sich die Syrer im Laufe der Zeit schufen, den griechischen am nächsten. Auch sie haben, wenn auch in geringerem Maße, auf andere Übersetzungen (äthiopische, armenische, arabische, vielleicht auch lateinische) eingewirkt.

788. Für das syrische Sprachgebiet sind, dem Werte nach in absteigender Reihenfolge angeordnet, die Pešiṭto (= $\mathfrak{S}^p$), die Syrohexapla (= $\mathfrak{S}^h$), die Philoxeniana, der christlich-palästinische Bibeltext nebst einer Bearbeitung des AT durch Jakob von Edessa in der Zeit vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts n. Chr. geschaffen worden.

§ 229. Die Pešiṭto[2].

789. Die älteste und bedeutendste syrische Übersetzung ist die Pešiṭto (mappaḳto pᵉšiṭto [so die jakobitische Aussprache; nestorianisch: pᵉšiṭta] = «einfache Übersetzung»)[3], welche unmittelbar aus dem hebräischen Text gefertigt ist.

Darüber, wie und wann sie entstanden ist, fehlen uns, wenn wir von unglaubwürdigen Überlieferungen absehen, sichere Anhaltspunkte[4].

---

[1] *A. Ceriani, Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del VT (Memorie del r. istit. Lomb., Classe di lettere e scienze morali e polit. 11, Mailand 1870, 1—28). — C. Brockelmann, Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar (Porta linguar. or. 5), [4]B. 1925; Ders., Lexicon syriacum, B. 1895, [2]Halle 1924ff.

[2] L. Haefeli, Die Peschitta des AT mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe (AtAbh 11, 1), Mstr. i. W. 1927. C. Heller, Untersuchungen über die Peschîttâ zur gesamten hebräischen Bibel. Zugleich ein Beitrag zur Erkenntnis der alten Bibelübersetzungen 1, B. 1911.

[3] So wird in syr. massoretischen Hss des 9./10. Jahrh. das NT genannt, das AT zuerst bei Moses bar Kepha († 903). Früher hieß sie «die altsyrische Übersetzung», «das syrische Exemplar», «der Syrer» (vgl. UtÜb 229). — Das Beiwort «einfach» wird ihr wohl gegeben im Gegensatz zu den paraphrasierenden Targumen (s. u. § 233 f.). Andere suchen darin den Gegensatz zur Hexapla (s. o. S. 437; so Baumstark [s. o. S. 385 [2]] 18) oder deuten den Namen als «Vulgata» (so Haefeli [s. o. Anm. 2] 5) oder bloß als «Übersetzung».

[4] Vgl. J. Bloch, The authorship of the Peshitta (AmJsemL 35, 215—222); R. Duval, La littérature syriaque, P. 1899; Corrections et additions à la

Doch scheint sie schon von Bardesanes (154—222)[1] verwendet worden zu sein; sicher ist das bei Aphraates und dem ungefähr gleichzeitigen Ephräm dem Syrer († 373). Da die $\mathfrak{S}^p$ aber in manchen Teilen ein stark jüdisches Gepräge an sich trägt[2], halten viele mit gutem Grunde rein jüdischen Ursprung der Übersetzung fest[3]. Es ist durchaus naheliegend, daß sich die jüdische Diaspora in Mesopotamien, deren Mittelpunkt Edessa (s. Taf. 1, Bild 1, 1 f) war, schon in vorchristlicher Zeit, ähnlich wie die alexandrinischen Juden, eine Übersetzung ins Syrische geschaffen hat.

790. Dann müssen wenigstens die deuterokanonischen Schriften aus anderer Hand stammen als die protokanonischen Bücher. Das gleiche dürfte für Chr, Ezr-Neh und Est gelten (s. o. S. 385 f.). Aber auch die Art, wie die übrigen Bücher übertragen sind, zeugt dafür, daß die atl $\mathfrak{S}^p$ nicht einheitlichen Ursprungs ist.

791. An Güte der Übersetzung[4] erreicht die $\mathfrak{S}^p$ nicht die Höhe der $\mathfrak{G}$, sinkt aber auch in keinem Teil so tief herab wie manche Bücher der $\mathfrak{G}$[5]. Bedeutsam ist, daß die hebräische Vor-

---

1ère éd. 1900, [3]P. 1907, 31 ff.; UtÜb 229. — Am nächsten kommt der Wahrheit die Legende, daß König Abgar von Edessa durch Addai die Bibel habe ins Syrische übertragen lassen; denn um 150 n. Chr. bestand bereits die syrische Kirche.

[1] Duval (s. o. S. 460[4]) 28. M. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, 19. — Über ὁ Σύρος, der schon bei Melito von Sardes (vor 195 n. Chr.) begegnet, vgl. o. S. 436. Von manchen wird er als Übersetzung aus $\mathfrak{S}^p$ erklärt.

[2] Zum Pentateuch vgl. J. Perles, Meletemata Peschittoniana, Breslau 1859; J. Pinkerton, The origin and the early history of the Syriac Pentateuch (JthSt 15, 14—41); J. Schönfelder, Onkelos und Peschittho. Studien über das Alter des Onkelosschen Targums, München 1869. — Zu Jos vgl. H. Mager, Die Peschittho zum Buche Josua, Frb. i. Br. 1916. — Zu Chr vgl. S. Fränkel, Die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik (Jahrb. f. prot. Theol. 5 [1879], 508—536 720—759). — Zu Prv vgl. H. Pinkuss, Die syrische Übersetzung der Prv textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem masoretischen Text, den LXX und dem Targum untersucht (ZatW 14, 65—141 161—222). — Zu Jer vgl. Volz (s. o. S. 300[3]) XXI. — Zu Ez vgl. Cornill (s. o. S. 311) 154 f. — J. Prager (De Veteris Testamenti versione Syriaca, quam Peschitto vocant, quaestiones criticae, Gött. 1875) hält die $\mathfrak{S}^p$ für ein jüdisches Targum, welches die syrischen Christen revidiert hätten.

[3] Duval (s. o. S. 460[4])[3] 31 hält wegen des merkbaren christlichen Einflusses einen Judenchristen für den Verfasser. Vgl. auch A. Mingana, Syriac versions of the OT (JqR N. S. 6, 385—398); Pinkerton (s. o. Anm. 2).

[4] Als Beispiel behandelt Mingana (s. o. Anm. 3) 392—394 Gn 1—13.

[5] Bei Sir scheint eine mangelhafte Vorlage angenommen werden zu müssen; vgl. Buhl (s. o. S. 351) 192; Duval (s. o. S. 460[4]) [3]34. — Bei Chr ist ein jüdisches Targum benützt (s. o. Anm. 2).

lage der 𝔖ᵖ im allgemeinen älter und besser zu sein scheint als der 𝔐[1].

Eine solche ältere und bessere hebräische Vorlage muß in Rechnung gestellt werden, wenn man die vielfach beobachtete Übereinstimmung der 𝔖ᵖ mit der 𝔊 auf ihren Grund untersucht[2]. — Die Berührungen zwischen der 𝔖ᵖ und der 𝔏, welche in der ntl Textkritik eine bedeutsame Rolle spielen[3], finden sich gelegentlich auch im AT[4].

792. Das Material, aus dem der ursprüngliche Text der 𝔖ᵖ zu gewinnen ist, liegt in zahlreichen Hss der europäischen Bibliotheken[5] zerstreut und wurde in Sonderbearbeitungen zu

---

[1] Vgl. Wutz, Die Psalmen (s. o. S. 194[2]) XXXVIII f., der die 𝔖ᵖ-Vorlage nach 𝔊, aber sicher noch ins 2. Jahrh. v. Chr. setzt.

[2] W. E. Barnes, On the influence of the Septuagint on the Peshitta (JthSt 2, 186—197; nimmt eine allmählich vollzogene Revision nach 𝔊 an). J. F. Berg, The influence of the Septuagint upon the Peshitta Psalter, N. Y. 1895. J. Bloch, The influence of the Greek Bible on the Peshitta (AmJsemL 36, 161 bis 166). Hänel (s. o. S. 442[3]) läßt bereits den Übersetzer in die 𝔊 Einsicht nehmen, erkennt aber zugleich eine ältere hebräische Vorlage an. Mingana (s. o. S. 461[3]) 389 u. a. glauben an eine nachträgliche einmalige Revision nach der 𝔊. Bei Koh 12, 5 ergibt sich jedenfalls eine nachträgliche Beeinflussung durch die 𝔊; vgl. J. Goettsberger in BZ 8, 7—11. A. S. Kamenetzky (Die P'šita textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem 𝔐, der 𝔊 und den andern alten griechischen Versionen untersucht [ZatW 24, 181—239]) nimmt beides an. — Über andere Versuche, nachträgliche Überarbeitungen an der 𝔖ᵖ festzustellen, vgl. Buhl (s. o. S. 351) 190 f. (von Aphraates nach dem Urtext überarbeitet, der Psalter nach den Scholien des Barhebräus [† 1286]; — zu letzterer Hypothese vgl. noch A. Rahlfs, Beiträge zur Textkritik der Peschita [ZatW 9, 161—210]).

[3] Vgl. *J. Sickenberger, Kurzgefaßte Einleitung in das NT[3-4], Frb. i. Br. 1925, 29 f.

[4] Dabei kommen 𝔏- und 𝔙-Texte in Frage. — Baumstark (s. o. S. 385[2]) 18 nimmt eine gemeinsame hebräische Vorlage für 𝔖ᵖ und 𝔙 an; ebenso Holtzmann (s. o. S. 268[3]). *H. J. Vogels (Die Harmonistik im Evangelientext des Cod. Cantabrigiensis. Ein Beitrag zur ntl Textkritik [TU 3. R. 6, 1[a]], Lp. 1910, 5) läßt die Übereinstimmung im NT durch das Diatessaron vermittelt sein. — Zu Sap vgl. noch Charles (s. o. S. 12) 1, 520; Margoliouth (s. o. S. 268[6]) 279.

[5] Vgl. die Hss-Kataloge; weiterhin Baumstark (s. o. S. 385[2]); Ceriani (s. o. S. 460[1]); Duval (s. o. S. 460[4]); J. Herrmann, Neues Material zur Pešītā (ZatW 34, 235); W. Wright, A short history of Syriac literature, Ld. 1894. — Auch die Lektionarien der syrischen Kirche und die atl Zitate der syrischen Schriftsteller sind zu beachten. — Ähnlich der hebräischen 𝔐 gibt es auch eine syrische Massora (vgl. besonders die sog. «versio Karkaphensis»

einzelnen Büchern des AT auswahlweise und meist unzulänglich verwertet [1].

793. Die bisher erschienenen Ausgaben [2] der 𝔖ᵖ des AT stützen sich meist auf wenige, örtlich bequem erreichbare Vorlagen. Der Text der Pariser Polyglotte (s. u. § 243; ohne Est und Deuterocanonica) beruht auf jungen Hss [3]. Die Londoner Polyglotte (s. u. § 243) druckt den gleichen Text ab, ergänzt die fehlenden Bücher (einschließlich 3 Ezr und 3 Makk) und gibt im Anhang Varianten aus drei Hss bei [4]. S. Lee legte seiner Ausgabe [5] den Londoner Polyglottentext zu Grunde und zog junge Hss und Schriftstellerzitate (Ephräm, Barhebräus) heran. Während diese drei Ausgaben als Vertreter der jakobitischen Textrichtung gelten [6], bietet die syrische Bibel von Urmia [7] z. T. den Text alter nestorianischer Hss. Die deuterokanonischen Schriften,

---

welche nichts anderes als eine massoretische Arbeit ist); sie enthält neben sprachgeschichtlichem auch textkritisches Material; vgl. G. Diettrich, Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Buche Ruth nach 5 Hss (ZatW 22, 193—201); Ders., Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaja, Ld. 1899; Duval (s. o. S. 460 [4]) [3] 55—61.

[1] Eine Gruppierung der Hss versucht Rahlfs (s. o. S. 462 [2]), der jedoch die früher behauptete scharfe Trennung zwischen den ost- und westsyrischen Hss auf Grund der Untersuchungen von W. E. Barnes (The Peshitta Psalter according to the West Syrian text. Ed. with an apparatus criticus, Cambridge 1904) nicht mehr aufrecht erhält (vgl. ThLz 30 [1905], Nr. 7, 196 f.; s. auch W. E. Barnes, The Peshitta version of 2 Kings [JthSt 6, 220—232; 11, 533 bis 542]). — Die Einzelbearbeitungen sind zusammengestellt: bis 1888 bei E. Nestle, Litteratura syriaca, Beigabe zur syrischen Grammatik [2], B. 1888; bis 1897 in HDB 4, 651 f. und UtÜb 227 ff.; bis 1906 bei Fell (s. o. S. 3 [2]) 215 f. (wo nachzutragen ist: A. Lazarus, Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter, Erlangen 1901); bis 1907 bei Duval (s. o. S. 460 [4]) [3] 35; bis 1910 im KH 2, München 1912, 2280; von 1903 ab bis jetzt in den bibliographischen Notizen der BZ; vgl. auch Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 18 ff.; Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 23 ff. 70 ff.

[2] Vgl. J. Bloch, The printed text of the Peshitta OT (AmJsemL 37, 136 bis 144); Ceriani (s. o. S. 460 [1]); Rahlfs (s. o. S. 462 [2]).

[3] Vgl. Goettsberger (s. o. S. 386 [1]) 103 ff.; Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 61 ff.; Rahlfs (s. o. S. 462 [2]).

[4] Vgl. G. Diettrich, Ein apparatus criticus zur Peschittho zum Propheten Jesaja (8. Beih. z. ZatW), Gießen 1905, XIV; Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 63 ff.

[5] «Die Schrift des Alten Bundes, welche nur die Schriften enthält, die sich in hebräischen Hss finden, verbessert nach einigen alten syrischen Hss», Ld. 1823 (mit Ps 151), 1824 (ohne Ps 151). — Vgl. Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 65 f.

[6] Vgl. Diettrich (s. o. S. 462 [5]).

[7] «Das AT syrisch und neusyrisch», Urmia 1852. — Vgl. Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 66 ff.

welche in Lee's AT und der Urmiaer Ausgabe fehlen, hat P. de Lagarde nach einem überarbeiteten Polyglottentext herausgegeben und dabei das bisher bekannte Material und sechs neue Hss verglichen[1]. Bloß eine Hs, die aber durch Alter und Güte sehr wertvoll ist, hat A. M. Ceriani zugänglich gemacht[2]. Die für Missionszwecke veranstaltete Ausgabe von Mosul ist für die Textkritik ohne Wert[3]. Eine textkritisch genügende Ausgabe des AT der Pešiṭto ist erst noch zu schaffen[4], wiewohl wegen der im allgemeinen nicht großen Textverschiedenheiten auch die bisher erreichbaren besseren Ausgaben zur Feststellung des Urtextes dienlich sind.

§ 230. Die Philoxeniana.

794. Das Ansehen und die weite Verbreitung der 𝔊 veranlaßten die Syrer, sich um eine syrische Übersetzung aus dem Griechischen zu bemühen, zumal da der Verkehr mit den hellenistischen Gemeinden immer enger wurde. Moses von Aggel (um 550—570)[5] bezeugt, daß Philoxenos, Bischof von Mabug († nach 522), durch seinen Chorbischof Polykarp eine Übersetzung des NT und des Psalters fertigen ließ[6].

Diese Übersetzung, die «Philoxeniana», scheint sich auch auf andere Teile des AT erstreckt zu haben[7]. Zwei Halbverse von Is 9, 6 f. werden

---

[1] Siehe o. S. 278 [6]. — Vgl. Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 73 f.

[2] «Translatio syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI, photolithographice edita», Mailand 1876/83. — Vgl. Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 75 f. — Der syrische Text in Nestles Psalterium tetraglottum (s. o. S. 243 [2]) stammt aus dieser Hs.

[3] * «Biblia sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Peschitta», Mosul 1887/91. — Vgl. S. Euringer, Die Bedeutung der Peschitto für die Textkritik des Hohenliedes (BSt 6, 1/2, 115—128) 122 ff.; Haefeli (s. o. S. 460 [2]) 68 ff.

[4] Über eine Pentateuchausgabe vgl. W. E. Barnes, A new edition of the Pentateuch in Syriac (JthSt 15, 41—44). — Zur Absicht des päpstlichen Bibelinstituts in Rom, die Pešiṭto herauszugeben, vgl. L. Haefeli, Ein Unternehmen des päpstlichen Bibelinstituts in Rom (Kath. Kirchenztg [Schweiz] 1915, Nr. 19 21 22); Ders., Die Peschitta (s. o. S. 460 [2]) 113 ff.

[5] Vgl. Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 160 f.

[6] Vgl. die Stelle syrisch und deutsch in ZA 12, 349 [1]. — Nach Unterschriften von Hss ist die Übersetzung 507/8 entstanden; Mingana (s. o. S. 461 [3]) 394 tritt für 500 ein; vgl. Ders., New documents on Philoxenus of Hierapolis and on the Philoxenian version of the Bible (Exp 8. S. 19, 149 bis 160).

[7] Dagegen behauptet J. Lebon (La version philoxenienne de la Bible [Rev. d'hist. eccles. 12 (1911), 413—436]), daß die Philoxeniana auf das AT sich überhaupt nicht ausgedehnt habe.

in der Syrohexapla (s. u. § 231) des Codex Ambrosianus zitiert. A. M. Ceriani glaubte Fragmente aus Is (28, 3—17; 42, 17—49, 18; 66, 11—23) auch in der Hs Brit. Mus. Add. 17106 feststellen zu können[1]. Der Übersetzer benützte den lukianischen Text und zog auch 𝔖^p bei[2].

§ 231. Die Syrohexapla.

795. Zeitlich reiht sich an die Philoxeniana die Syrohexapla (= 𝔖^h) an[3]. Bot die Nachbarschaft von Antiochien dem Philoxenos ungesucht die lukianische Rezension als griechische Vorlage dar, so mußte der Ruhm der origenianischen Textbearbeitung auch zu weiten Reisen ermutigen, um diese Rezension zu gewinnen. Bischof Paul von Tella (bei Edessa) kam 616/17 mit seinem Patriarchen von Antiochien und mehreren Begleitern nach Alexandrien und fertigte dort eine Übersetzung des hexaplarischen 𝔊-Textes von 4 Rg mit den kritischen Zeichen des Origenes und einer Auswahl von Randlesarten aus den andern Kolumnen der Hexapla, die sich wohl durch Zusammenwirken mehrerer Mitarbeiter[4] zu einer Übersetzung des ganzen AT erweiterte. Sie erfreute sich in literarischen Kreisen und in der Liturgie großen Ansehens[5]. Wegen ihrer Wörtlichkeit, wegen der Übernahme der kritischen Zeichen des Origenes und der Randnoten ist sie textkritisch von besonderem Wert[6].

---

[1] Vgl. Le edizioni (s. o. S. 460[1]) 18. — In den Monumenta sacra et profana (s. o. S. 391[3]) 5, 1—40 veröffentlichte Ceriani «Esaiae fragmenta syriaca versionis anonymae et recensionis Iacobi Edesseni».

[2] Vgl. Baumstark (s. o. S. 385[2]) 144; Ceriani (s. o. S. 460[1]) 19.

[3] Von der Übersetzung des Mar Abba († 552), die Barhebräus und Ebedjesu bezeugen, glaubt A. Baumstark (Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išoʿdaδs von Merw [Ochr 2, 457; N. S. 1, 1—19; vgl. Ders. (s. o. S. 385[2]) 119]) einige Zitate gefunden zu haben. Nach *O. Braun (Das Buch der Synhados. Nach einer Hs des Museo Borgiano übersetzt und erläutert, Stuttgart 1900, 96) hätte Mar Abba lediglich Kommentare geschrieben. — Einige Fragmente einer syrischen Übersetzung, die A. S. Lewis veröffentlichte (Studia sinaitica 11, Ld. 1902 [S. 116—121 des syrischen Teiles: Is 31, 6—32, 13; 34, 1—13; 60, 2—7; Ex 14, 24 f.]), datiert Mingana (s. o. S. 461[3]) zwischen die Philoxeniana und Syrohexapla.

[4] Vgl. Baumstark (s. o. S. 385[2]) 186.

[5] Vgl. Braun (s. o. S. 386[4]).

[6] Den Text selbst hält A. Rahlfs (Septuaginta-Studien [s. o. S. 447 und 243[4]] 2, Gött. 1907, 122) bei den Pss nicht für hexaplarisch.

796. Vorhanden ist die 𝔖ʰ in dem noch erhaltenen zweiten Band einer ehedem vollständigen Hs dieser Übersetzung[1]. Der erste Band ist seit Andreas Masius († 1573) bis auf einige von ihm verzeichnete Lesarten verloren[2]. Fragmente aus dem ganzen AT sind in verschiedenen Hss zerstreut[3]. Randlesungen der 𝔖ʰ finden sich außerdem noch bei verschiedenen syrischen Kirchenschriftstellern[4]. Auch ist noch eine arabische Übersetzung der 𝔖ʰ zu Pentateuch, Sap und wohl auch zu Job vorhanden[5].

§ 232. Die christlich-palästinische und andere syrische Übersetzungen.

797. Die Melchiten, die einen syrisch-palästinischen, auch christlich-palästinisch genannten Dialekt[6] sprachen, schufen sich, wohl weil sie sich infolge der christologischen Streitigkeiten von den übrigen Syrern trennen mußten, vom 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr.[7] eine

[1] A. M. Ceriani, Codex syrohexaplaris Ambrosianus photolithographice editus (Monumenta [s. o. S. 391 [3]] 7), Mailand 1874 (Pss, Job, Prv, Koh, Ct, Sap, Sir, Kl. Proph., Jer, Bar, Thr, Ep. Ier., Dn, Sus, Bel et Draco, Ez, Is). P. de Lagarde, Veteris Testamenti Graeci in sermonem syriacum versi fragmenta octo (Bibliothecae syriacae, quae ad philologiam sacram pertinent, Gött. 1892, 1—256). — Über frühere Teilveröffentlichungen vgl. Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 187[2].

[2] Vgl. Masius (s. o. S. 65 [1]). — Er enthielt den ersten Teil des AT von Dt 15, 7 ab mit Ezr, Est, Jdt, Tob 1, 1—7, 11. — Die noch vorhandenen Fragmente vgl. bei De Lagarde (s. o. Anm. 1).

[3] Zusammengestellt bei Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 186 [12]; Ceriani (s. o. S. 460 [1]) 24 ff.; dazu C. C. Torrey, Portions of first Esdras and Nehemiah in the Syrohexaplar version (AmJsemL 23, 65—74); Remnants of the later Syriac versions of the Bible 2: OT extracts from the Syrohexaplar version of the seventh century after the Greek of the Septuagint: Genesis, Leviticus, 1 and 2 Chronicles, Nehemiah, edited with introductions, notes and reconstructed Greek text by J. Gwynn, Ld. 1909 (vgl. BZ 8, 289). — Außerdem steht Ps 151 in der Pariser und Londoner Polyglotte (s. u. § 243, Nr. 822) und bei Lee (s. o. S. 463), Tob 1, 1—7, 11 in der Londoner Polyglotte.

[4] Sie sind bei Field (s. o. S. 153 [1]), soweit damals bekannt, gesammelt. Außerdem vgl. G. Kerber, Syrohexaplarische Fragmente zu Lv und Dt aus Barhebräus gesammelt (ZatW 16, 249—264); Mercati (s. o. 441 [1]). Bei Barhebräus (vgl. Goettsberger [s. o. S. 386 [1]] 120—139) u. a. ist noch manches Material hierzu zu finden.

[5] Vgl. Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 187; Rahlfs, Genesis (s. o. S. 447) 23 f.

[6] F. Schulthess, Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch, hrsg. von E. Littmann, mit Nachträgen, Tüb. 1924; Ders., Lexicon Syropalaestinum, B. 1903.

[7] T. Zahn (Forschungen zur Geschichte des ntl Kanons 1, Erlangen 1881, 348) meint, die Evv seien schon im 2. Jahrh. entstanden.

eigene Literatur[1], die auch atl Stücke in sich schloß[2]. Die Übersetzung des AT aus der hexaplarischen 𝔊 ist unter Einfluß von Lukian und 𝔖ᵖ gefertigt. Der Wert für die atl Textkritik ist gering.

798. Eine Bearbeitung des syrischen AT unternahm 705 Jakob von Edessa († 708), wobei er Pešitto, Hexapla und griechische Hss beizog[3]. Dieser Mischtext ist nie recht populär geworden und darum nur in wenigen Hss erhalten[4]. Auch bei syrischen Schriftstellern haben sich einige Zitate vorgefunden[5].

799. Tob 7, 12 ff. in den Polyglotten (s. u. § 243) gehört einer eigenen, sehr späten Übersetzung an[6]. — Eine zweite Übersetzung des Dn-

---

[1] F. C. Burkitt, Christian Palestinian literature (JthSt 2, 174—185).

[2] H. Duensing, Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta, Gött. 1906. G. H. Gwilliam, The Palestinian version of the Holy Scriptures, five more fragments (Anecdota Oxoniensia, Sem. Ser. 1, 5), Oxford 1893 (mit Teilen von Nm). G. H. Gwilliam, F. C. Burkitt, J. F. Stenning, Biblical and patristic relics of the Palestinian Syriac literature (Anecdota Oxoniensia, Sem. Ser. 1, 9), Oxford 1896 (mit Resten von Ex und Sap). J. P. N. Land, Anecdota syriaca 4, Leiden 1875, 103—224 (mit Stücken aus Dt, Is, Pss, Prv, Job). A. S. Lewis, A Palestinian Syriac lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles (Anecdota Oxoniensia, Sem. Ser. 1, 6), Ld. 1897; Dies., Supplement to a Palestinian Syriac lectionary, Cambridge 1907; Dies., Codex Climaci rescriptus. Fragments of sixth century. Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of Apostles and of St. Paul's Epistles. Also fragments of an early Palestinian lectionary of the OT usw. (Horae semiticae 8), Cambridge 1909 (enthält S. XVII—XX eine Bibliographie über die Jahre 1758—1910). A. S. Lewis and M. D. Gibson, Palestinian Syriac texts from palimpsest fragments in Taylor-Schechter collection, Ld. 1900 (mit Stellen aus dem Pentateuch). G. Margoliouth, The liturgy of the Nile (Journ. of the roy. as. Soc. N. S. 28 [1896, Okt.], 677—727) (S. 698—701: Gn 2, 4—19; 4 Rg 2, 19—22; Am 9, 5—14[a]); Ders., The Palestinian Syriac version of the Holy Scriptures (PSbA 19, 39—60) (aus Pss). F. Schulthess, Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjadenmoschee zu Damaskus (Abh. d. k. GdW z. Gött. N. F. 8, 3), B. 1905. — Auch die Oden Salomos (s. o. S. 394) gehören hierher.

[3] Buhl (s. o. S. 351) 146 nennt die Arbeit eine Übertragung, Duval (s. o. S. 460 [4])[3] 57 reiht sie bei der syrischen Massora (s. o. S. 462 [5]) ein.

[4] Vgl. Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 251 [2], wo auch die Ausgaben verzeichnet sind; Ceriani (s. o. S. 460 [1]) 27 f. — Ceriani (s. o. S. 465 [1]). M. Ugolini, Il Ms Vat. Sir. 5 e la recensione del VT di Giacomo d'Edessa. Comunicazione (Ochr 2, 409—420).

[5] Vgl. Goettsberger (s. o. S. 386 [1]) 92 f.

[6] Vgl. Baumstark (s. o. S. 385 [2]) 24.

Kapitels von Susanna, wie sie in der Londoner Polyglotte (s. u. § 243) und bei De Lagarde (s. o. S. 278[6]) aufgenommen wurde, kennt auch Barhebräus[1]. — Is 1 und 2 sind in der Londoner Polyglotte (s. u. § 243) aus einem unbekannten Ms ergänzt[2].

f) Die Targume oder die aramäischen[3] Übersetzungen.

§ 233. Allgemeines.

800. Seit dem 14. Jahrhundert v. Chr. breitete sich die aramäische Völkerwelle mit eigenem semitischen Dialekt in Vorderasien aus. Als im babylonischen Exil das jüdische Volk in besonders enge Berührung mit dem Osten kam, griff die aramäische Sprache in raschem Zuge auch auf Palästina über. Nachdem die Aramäisierung der jüdischen Volkssprache sich durchgesetzt hatte, mußte beim liturgischen Gebrauch der Bibel darauf Rücksicht genommen werden, und das führte zu den Targumen (תַּרְגּוּם «Übersetzung», = 𝔗)[4]. Der mündlichen Übertragung in die aramäische Volkssprache, welche anfänglich bei der gottesdienstlichen Schriftlesung nach einzelnen Versen oder Versgruppen stattfand[5], trat wohl bald eine schriftliche Aufzeichnung zur Seite[6], die, zuerst auf den außeramtlichen Gebrauch beschränkt, doch im Laufe der Zeit im Synagogendienst gebraucht werden durfte.

801. Aus der Zeit Gamaliels, des Lehrers des hl. Paulus, wird zum ersten Male ein schriftliches Targum (zu Job) erwähnt[7]. Die vorhandenen Texte der Targume datieren in ihrer

---

[1] Vgl. Goettsberger (s. o. S. 386[1]) 104[5].

[2] Vgl. Ceriani (s. o. S. 460[1]) 28 und o. S. 465[3].

[3] Auch «chaldäisch» (s. o. S. 405[4]) genannt. — Dalman (s. o. S. 366[1]); Ders., Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abbreviaturen, Frankf. a. M. 1901, [2]1922.

[4] Vgl. assyr. targumânu, «Dolmetsch»; מְתֻרְגָּם (Ezr 4, 7) «verdolmetscht».

[5] Meg. 4, 4. — Das מְפֹרָשׁ Neh 8, 8 wird bereits von einer solchen Übertragung verstanden (so die jüdische Tradition; vgl. R. H. Melamed, The Targum to Canticles according to six Yemen Mss compared with the «textus receptus» [ed. De Lagarde] [JqR N. S. 10, 377—410; 11, 1—20; 12, 57—117; — auch Sonderabdruck, Philadelphia 1921] 377[1]); allein dagegen spricht, daß noch nachher eine hebräische Literatur entstand.

[6] Talmud, j. Meg. 4, 1 verbietet den Gebrauch solcher in den Synagogen; vgl. König (s. o. S. 2[2]) 99. — Über das angebliche Verbot des Schreibens vgl. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5], München 1921, 9—16.

[7] Talmud, b. Šabb. f. 115[a] u. a. St. (vgl. Melamed [s. o. Anm. 5] 377[2]; letzterer erschließt auch aus Jad. 4, 5 ein geschriebenes Targum). — Der Zusatz

gegenwärtigen Form nicht über das 3. nachchristliche Jahrhundert hinauf, wenn darin auch ältere Bestandteile verarbeitet sein mögen. Sie unterscheiden sich im Dialekt[1] und besonders in der mehr oder minder paraphrasierenden Art, mit der sie die Vorlage wiedergeben. Fast zu allen Büchern des AT sind Targume vorhanden.

§ 234. Die einzelnen Targume.

802. Zum Pentateuch: a) Das Targum des Onkelos[2], kaum vor dem 3. Jahrhundert n. Chr. entstanden, in palästinischem Dialekt mit babylonischem Einschlag geschrieben, hält sich gegenüber den andern aramäischen Übersetzungen noch ziemlich an die Vorlage, wenn es auch eine freie Wiedergabe nicht durchweg vermeidet[3]. — b) Das Targum jerušalmi I, auch Targum des Ps.-Jonatan genannt[4], mit gemischtem Sprachtypus, ist nicht vor dem 7. Jahrhundert n. Chr. in seine gegenwärtige Gestalt gebracht worden[5] und behandelt die Vorlage viel freier als Onkelos[6]. — c) Das Fragmententargum, auch Tar-

---

in der 𝔊 des Buches Job (42, 17 ff.; s. o. S. 231) könnte aus diesem Job-𝔗 (ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου) übersetzt sein. — Manche Zitate des NT (Mt 27, 46 = Mk 15, 34; Eph 4, 8) versuchte man auf ein 𝔗 zurückzuführen; vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 415[7].

[1] Vgl. Dalman, Grammatik (s. o. S. 366[1])[2] 6 ff. — Ausgewählte Stücke sind kritisch herausgegeben worden von Merx (s. o. S. 190[5]).

[2] Der Name stammt daher, daß man (so Raschi [† 1105]) unter der im Talmud, b. Meg. f. 3[a] angeführten Aquilasübersetzung: תרגום של תורה אונקלוס הגר, unser Pentateuchtargum verstand; vgl. Buhl (s. o. S. 351) 173. — Die jüdische Tradition verteidigt M. Friedmann, Onkelos und Aquilas, Wien 1896.

[3] E. Brederek, Bemerkungen über die Art der Übersetzung im Targum Onkelos (StKr 1901, 351—377). — Der Text ist in den rabbinischen Bibeln (s. o. S. 419[5]), in der Komplutenser, Antwerpener, Pariser und Londoner Polyglotte (s. u. § 243) und in neuerer Zeit von A. Berliner (Targum Onkelos hrsg. u. erl., B. 1884) veröffentlicht, von den jemenischen Juden in The Thora, Jerusalem 1894—1901 (vgl. Melamed [s. o. S. 468[5]] 385[41]). — E. Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos (9. Beih. z. ZatW), Gießen 1906. S. Landauer, Die Mâsôrâh zum Onkelos auf Grund neuer Quellen lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet, Amsterdam 1896.

[4] Die Abkürzung ת׳ י׳ wurde seit dem 14. Jahrh. fälschlich als ת׳ יוֹנָתָן aufgelöst; vgl. Melamed (s. o. S. 468[5]) 378[7].

[5] Melamed (s. o. S. 468[5]) 379 nimmt aber vorchristliche Bestandteile an.

[6] Zu den Textausgaben in der Venediger rabbinischen Bibel (s. o. S. 419[5]) und der Londoner Polyglotte (s. u. § 243) kommt noch: M. Ginsburger,

gum jerušalmi II genannt, ebenfalls mit gemischtem Sprachtypus, ist älter und wohl nie vollständig vorhanden gewesen, sondern darf vielleicht bloß als Rezension zu Ps.-Jonatan betrachtet werden[1]. Ebenso kommt ein Targum jerušalmi III nur in Randglossen zu einzelnen Hss vor[2]. — d) Die Samaritaner besaßen außer dem «samaritanischen Pentateuch» (s. o. S. 421) auch noch den Pentateuch im westaramäischen samaritanischen Dialekt, das samaritanische Targum. Nach der samaritanischen Überlieferung wurde es von Natanael († 20 v. Chr.) verfaßt; jedenfalls bestand es schon vor Origenes, der griechische Zitate aus ihm als τὸ Σαμαρειτικόν (s. o. S. 436 f.) verwertete, wenn auch die Hss aus sehr später Zeit stammen. Es schaltet auch nicht so frei mit seiner Vorlage, dem samaritanischen Pentateuch, wie die späteren jüdischen Targume[3].

803. Zu den Propheten (= Geschichts- und Prophetenbücher)[4] hat Jonatan ben Uzziel, Schüler des R. Hillel (nicht = «Theodotion») zu Beginn der christlichen Zeitrechnung ein Targum, das Targum Jonatan, in jüdischem Dialekt geschrieben, das sich der Art nach zu Onkelos stellen läßt und, obwohl sich in seiner gegenwärtigen Form

---

Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch). Nach der Londoner Hs (Brit. Mus. Add. 27031) hrsg., B. 1903; vgl. S. Landauer, Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan (in Festschrift z. Ehren A. Harkavy's, St. Petersburg 1908).

[1] So Zunz (s. o. S. 366[4])[2] 73 u. a. — Ausgaben: in der Venediger rabbinischen Bibel (s. o. S. 419[5]); in der Londoner Polyglotte (s. u. § 243, Nr. 822); M. Ginsburger, Das Fragmententargum (Targum jeruschalmi zum Pentateuch), B. 1899; Ders., Die Fragmente des Targum jeruschalmi zum Pentateuch (ZdmG 57, 67—80; 58, 374—378). — Vgl. auch J. Baßfreund, Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Verhältnis zu den anderen pentateuchischen Targumim (MGWJ 40, 1—14 49—67 97—109 145—163 241—252 352—365 396—405; gesondert hrsg. Breslau 1896).

[2] Zusammengestellt bei Baßfreund (s. o. Anm. 1) Sonderausgabe 40—44; Ginsburger (s. o. Anm. 1) 71—74; vgl. auch Melamed (s. o. S. 468[5]) 379[12].

[3] Die sog. «Barberinische Triglotte» (Rom, i. J. 1227 geschrieben) enthält den samaritanischen Pentateuch, eine arabische Übersetzung desselben von Abu Said (11. Jahrh.; s. u. § 240) und das samaritanische Targum. — Ausgaben: Pariser, Londoner Polyglotte (s. u. § 243); H. Petermann, Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum mss. apud Nablusios repertorum, ed. et varias lectiones adscripsit (Heft 3—5 von C. Vollers), B. 1872—1891 (vgl. P. Kahle, Zu den in Nablus befindlichen Hss des samaritanischen Pentateuchtargums [ZdmG 61, 909—912]); P. Kahle, Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums hrsg. u. erläutert (ZA 16, 79—101; 17, 1—22).

[4] Auch die jerusalemischen Targume erstreckten sich zum Teil über den Pentateuch hinaus auf die Propheten und Hagiographen (vgl. Dalman, Grammatik [s. o. S. 366[1]][2] 29 f.).

Spuren bis zum 4. Jahrhundert herab feststellen lassen[1], doch alte Materialien enthält[2].

804. Fast zu allen[3] Hagiographen sind Targume von verschiedenen Verfassern und von je eigener Art, indem sie die Vorlage teils buchstäblich wiedergeben (Prv, Pss, Job), teils sich zum ausgedehnten Midraš erweitern (Rut, Lam[4], Koh, Est, Ct), aus altem und jungem Material zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert hergestellt worden. Während das Targum zu Prv moslimischen Einfluß verrät, scheint das zu den Pss im 5. Jahrhundert entstanden zu sein. Sehr spät ist das paraphrasierende Targum zu den fünf Festrollen niedergeschrieben. Zu Est, dem am Purimfest gebrauchten Buche, kennt man drei Targume[5]. Das Targum zur Chr gehört seinem Grundstocke nach dem 4. Jahrhundert an, wurde aber nicht vor dem 9. Jahrhundert abgeschlossen[6].

---

[1] Nach Dalman, Grammatik (s. o. S. 366 [1])[2] 15 und Melamed (s. o. S. 468 [5]) 380 ist es im 5. Jahrh. in Babylonien endgültig zusammengestellt worden. Nach A. Sperber (Zur Textgestalt des Prophetentargums [ZatW N. F. 3, 175 f.]) ist das 𝔗 zu den vorderen Propheten gewaltsam der hebräischen Vorlage angepaßt worden.

[2] Ausgaben: Bomberg-, Buxtorf-Bibel (s. o. S. 419 [5]); Antwerpener, Pariser, Londoner Polyglotte (s. u. § 243); P. de Lagarde, Prophetae chaldaice e fide codicis Reuchliniani ed., Lp. 1872. — Einzelausgaben: M. Adler, A specimen of a commentary and collated text of the Targum to the Prophets (Nahum) (JqR 7, 630—657); F. Praetorius, Das Targum zu Josua in jemenischer Überlieferung, B. 1899; Ders., Targum zum Buch der Richter in jemenischer Überlieferung, B. 1900; S. Silbermann, Das Targum zu Ezechiel nach einer südarabischen Hs (Kap. 1—10), Diss. Straßburg 1902; L. Wolfsohn, Targum zum Propheten Jeremia in jemenischer Überlieferung (K. 1—12), Diss. Halle 1902. — Weitere Literatur vgl. bei Dalman, Grammatik (s. o. S. 366[1])[2] 16.

[3] Zu Dn und Ezr-Neh, deren aramäische Abschnitte selbst Targume genannt werden (Jad. 4, 5), gibt es kein Targum.

[4] M. Kahn, Untersuchungen zum Targum Echa (Festschrift f. D. Kroner, Stuttgart 1917, 11—26).

[5] Vgl. Melamed (s. o. S. 468 [5]) 381 [17]; A. Sulzbach, Targum scheni zum Buche Esther übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Frankfurt a. M. 1920.

[6] Melamed (s. o. S. 468 [5]) 381 [18]. — Ausgaben: Venediger Bibel (s. o. S. 419 [5]), Antwerpener, Pariser, Londoner Polyglotte (s. u. § 243; Chr fehlt, weil das 𝔗 dazu erst im 17. Jahrh. gefunden wurde); P. de Lagarde, Hagiographa chaldaice, Lp. 1873 (mit Chr). — Einzelausgaben: M. David, Das Targum scheni zum Buche Esther nach Hss hrsg. und mit einer Einl. versehen, Diss. Erlangen 1898; A. Levy, Das Targum zu Koh nach südarabischen Hss, Breslau 1905; Melamed (s. o. S. 468 [5]); S. Posner, Das Targum Rischon zu dem biblischen Buche Esther, Diss. Zürich 1896; Sulzbach (s. o. Anm. 5); L. Techen, Das Targum zu den Pss, Wismar 1890, Lp. 1907.

805. Der Wert der Targume für die Textkritik stuft sich verschieden ab und vermindert sich mit der abnehmenden Genauigkeit, mit der sie die Vorlage wiedergeben. Weil sie ziemlich spät erst aufgezeichnet worden sind, ergeben sie für Wiederherstellung des Urtextes nicht viel. Meist zeugen sie für den 𝔐 als Vorlage.

g) Die übrigen alten Übersetzungen des AT.

§ 235. Die koptischen Bibelübersetzungen [1].

806. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. hat sich in Ägypten aus dem Neuägyptischen, einer Entwicklungsstufe des Altägyptischen, die koptische Sprache gebildet, die mit griechischen Buchstaben geschrieben wurde; jetzt ist sie nur noch als Kirchensprache in Gebrauch [2].

807. Die koptischen Übersetzungen des AT haben gemeinsam die 𝔊 zur Vorlage, unterscheiden sich aber nach den Dialekten.

Umfangreichere Stücke sind im bohairischen Dialekt (von einer Provinz in Unterägypten, «seeländisch», früher «memphitisch» genannt) [3] und im sahidischen Dialekt (= «hochländisch», «oberägyptisch», früher «theba-

---

[1] W. E. Crum, Catalogue of the Coptic Mss in the collection of the J. Ryland's library, Manchester 1909. H. Hyvernat, Etude sur les versions coptes de la Bible (Rb 5, 427—433 540—569; 6, 48—74); Ders., A check list of Coptic Mss in the Pierpont Morgan library, N. Y. 1919. H. Munier, Mélanges de littérature copte. III. Mss coptes ṣa'îdiques d'Assouan (Annales du service des ant. de l'Egypte 23 [1923], 210—228; — S. 210 f.: Ps 137, 3 bis 138, 23; S. 212—215: Henoch [?]). A. Vaschalde, Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible (Rb N. S. 16, 220—243 513—531; 29 [der ganzen Reihe], 91—106 241—258; 30, 237—246; 31, 81—88 234—258).

[2] G. Steindorff, Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Literatur (Porta linguar. or. 14), ²B. 1904.

[3] Vgl. Steindorff (s. o. Anm. 2) 238 f.; UtÜb 145 f. — D. P. Buckle, Bohairic lections of Wisdom from Ryland's library Ms (JthSt 17, 78—98). P. Ketter, Ein koptischer Text von Joel 1, 5—15 (Ochr N. S. 5, 1—9). A. Mallon S. J., Un manuscrit du Psautier copto-bohaïrique (Rb N. S. 4, 557—559). E. Porcher, Le livre de Job. Version copte bohaïrique publiée et traduite (Patrologia or. 18, 2), P. 1924. Psalterii versio memphitica e recognitione Pauli de Lagarde. Réédition avec le texte copte en caractères coptes par O. H. Burmester et E. Devaud, Löwen 1925. K. Wessely, Die griechischen Lehnwörter der sahidischen und bohairischen Psalmenversion (Denkschr. d. kais. AdW 54, 3), Wien 1910.

nisch» genannt)[1] erhalten. Von der fajjumischen (nach der südwestlich von Unterägypten gelegenen Oase Fajjum genannt)[2] und achmimischen Übersetzung (nach einer oberägyptischen Stadt genannt)[3] liegen einige Fragmente vor.

808. Weil die koptischen Übersetzungen schon in die Zeit vor Origenes zurückreichen, sind sie von Wert zur Feststellung der κοινὴ ἔκδοσις (s. o. S. 441 u. 443).

Doch haben sich die koptischen Texte von der Einwirkung der hexaplarischen 𝔊-Rezension ebensowenig rein erhalten können wie die 𝔊-Hss. Eine zuverlässige Eingliederung in die Textgeschichte wird erst möglich, wenn die Textgeschichte der 𝔊 klar erkannt ist[4].

§ 236. Die äthiopische Bibelübersetzung[5].

809. Für die Christen des axumitischen Reiches (Hauptstadt Axum) in Abessinien (biblisches כּוּשׁ) wurde eine Bibelübersetzung in der Sprache des Geʿez (seit dem 16. Jahrh. «äthiopisch» genannt), eines dem Südarabischen benachbarten und nächstverwandten semitischen Dialektes[6], wohl nicht vor dem 4./5. Jahr-

[1] Vgl. Steindorff (s. o. S. 472²) 233 ff.; UtÜb 146 f.; Vaschalde (s. o. S. 472¹). — * A. Ciasca, Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani, Rom 1885/89. Die sehr zerstreuten Veröffentlichungen bis 1916 vgl. bei Vaschalde (s. o. S. 472 ¹) (Rb N. S. 16, 222—228); dazu: H. Thompson, New biblical papyrus: a Sahidic version of Dt, Jon and Acts from Ms. or. 7599 of the Brit. Mus., Ld. 1914; Wessely (s. o. S. 472³); W. H. Worrell, The Coptic Manuscripts in the Freer collection, N. Y. 1923. Vgl. Peters (s. o. S. 278⁷).

[2] Vgl. Steindorff (s. o. S. 472²) 238; UtÜb 147.

[3] Vgl. Steindorff (s. o. S. 472²) 237 f.; UtÜb 147. — K. Wessely, Duodecim prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus, Lp. 1915.

[4] Verschiedene Literatur dazu und Ansichten darüber stellt Swete (s. o. S. 131 ²) 107 f. zusammen. — Nach A. Schulte, Die koptische Übersetzung der vier großen Propheten untersucht (Mstr. i. W. 1892), soll der Übersetzer des bohairischen Ez die 𝔏 vor sich gehabt haben (vgl. Fell [s. o. S. 3²] 225 ²).

[5] J. M. Harden, An introduction to Ethiopic christian literature, Ld. 1926. A. Heider, Die äthiopische Bibelübersetzung, ihre Herkunft, Art, Geschichte und ihr Wert für die alt- und neutestamentliche Wissenschaft. Mit Jer 1—3 als Textprobe. dem äthiopischen Pseudepigraph: Die Prophetie des Jeremias an Pashur, und einem Generalkatalog der abessinischen Hss. (Als Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der äthiopischen Bibel.) 1. Heft: Bibelkritische Abhandlung. — Die Prophetie des Jeremias an Pashur. Mit deutscher Übersetzung, Lp. 1902 (mehr ist nicht erschienen). * J. Schäfers, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias, Frb. i. Br. 1912.

[6] F. Praetorius, Äthiopische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar (Porta linguar. or. 7), Lp. 1886.

hundert[1] hergestellt. Gegenüber der früheren Annahme, daß die Vorlage das Arabische gewesen sei[2], legt schon die Beziehung zu den ägyptischen Christen Übertragung aus der 𝔊 nahe, was die Textuntersuchungen durchaus bestätigen.

Weniger sicher läßt sich die Rezension bestimmen, nach welcher die äthiopische Übersetzung ursprünglich gefertigt wurde. Die Nachbarschaft mit Ägypten ließe hesychianische Hss als Grundlage vermuten[3]. Die alte Überlieferung, daß syrische Missionäre das Christentum nach Abessinien brachten, veranlaßte andere, die lukianische Rezension als Vorlage anzunehmen[4]. Erst eine genaue Untersuchung der einzelnen Bücher kann sichere Ergebnisse zeitigen.

810. Die äthiopische Übersetzung des AT stammt nicht aus einer Hand, sondern ist erst allmählich entstanden. Der Text ist uns nur in sehr späten Hss (13. Jahrh.) erhalten[5] und hat zudem im Laufe der Zeit verschiedene Überarbeitungen erfahren[6].

---

[1] Heider (s. o. S. 473[5]) nimmt 330 an; Schäfers (s. o. S. 473[5]) 182 setzt sie nach 500, jedoch noch vor dem 7. Jahrh. an.

[2] Über den angeblichen Bibelübersetzer Aba Salama vgl. Schäfers (s. o. S. 473[5]) 179 ff.

[3] Rahlfs (s. o. S. 387[1]) meint, die altäthiopische Übersetzung sei mit $\mathfrak{G}^{B}$ nächstverwandt; Schäfers (s. o. S. 473[5]) 154 ff. glaubt für Jer eine enge Beziehung zu $\mathfrak{G}^{\aleph}$ zu erkennen; beide Hss gelten als hesychianisch. — Über das Fehlen von Makk vgl. Rahlfs (s. o. S. 387[1]).

[4] So Heider (s. o. S. 473[5]).

[5] A. Rahlfs, Über einige atl Hss des Abessinierklosters S. Stefano zu Rom (Mitt. d. Septuaginta-Untern. d. k. GdW zu Gött. 3, 1), B. 1918, 8 38. N. Roupp, Die älteste äthiopische Hs der vier Bücher der Könige (ZA 16, 296—343).

[6] Vgl. C. Conti-Rossini, Sulla versione e sulla revisione delle sacre scritture in Etiopico (ZA 10 [1895], 236—241). Schäfers (s. o. S. 473[5]) 27 ff. unterscheidet einen altäthiopischen Text, eine Neubearbeitung nach einem syroarabischen Typus einer arabischen Bibel, eine akademische Rezension, durch Gelehrte nach griechischen Hss und besonders nach dem Hebräischen hergestellt. — Ausgaben: Ältere vgl. bei Praetorius (s. o. S. 473[6]) 23 f. Dazu Franciscus a Bassano, VT cum antiquis codicibus necnon cum versionibus syriaca, graeca et arabica comparatum. 1. Oktateuch; 2. Rg, Par, Ezr, Asmara 1923/24 (emendierter äthiopischer Text ohne Variantenapparat [vgl. Bb 8, 11*]); J. Bachmann, Der Prophet Jesaja nach der äthiopischen Übersetzung 1 (Text), B. 1893; Ders., Die Klagelieder Jeremiä in der äthiopischen Übersetzung, Halle 1893; Ders., Dodekapropheton Aethiopicum. 1. Obadja; 2. Maleachi, Halle 1892/93; J. O. Boyd, The text of the Ethiopic version of the Octateuch, with special reference to the age and value of the Haverford Ms (Bibliotheca abessinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia 2), Leiden 1905; Ders., The Octateuch in Ethiopic according to the text of the Paris codex, with the variants of five

§ 237. Die armenische Bibelübersetzung[1].

811. Die älteste armenische Übersetzung des AT wäre nach Moses von Chorene (430—482; s. o. S. 387[2]) aus der 𝔖ᵖ übersetzt, da das Christentum über Syrien nach Armenien kam. Vielleicht gehen die Berührungen der erhalten gebliebenen Übersetzung mit 𝔖ᵖ auf diese verloren gegangene älteste armenische Bibel zurück[2].

812. Mesrop († 441), der Erfinder des armenischen Alphabets, soll auch die Übertragung der Bibel ins Armenische nach griechischen Hss aus verschiedenen Gegenden veranlaßt haben[3]. Trotz mancher Eigenart ist im wesentlichen der hexaplarische Text die Grundlage gewesen[4]. Das Buch Dn gibt den Θ-Text wieder. Bei dem regen Verkehr zwischen Syrien und Armenien ist ein Einfluß der 𝔖ᵖ nicht unwahrscheinlich[5]. Eine Übertragung nach der 𝔅 läßt sich nicht erweisen; wohl aber

---

other Mss. 1. Genesis; 2. Exodus and Leviticus (ebd. 3/4), Leiden 1909/11; A. Dillmann, Veteris Testamenti Aethiopici tom. I (Oktateuch), Lp. 1853; tom. II (Rg, Chr, Ezr, Est — davon nur Heft 1 u. 2 mit 1—4 Rg erschienen), Lp. 1861/71; tom. V (Bar, Ep. Ier., Tob, Jdt, Sir, Sap, 4 Ezr, 3 Ezr), B. 1894; F. O. Kramer, Die äthiopische Übersetzung des Zacharias. Text zum ersten Male hrsg., Prolegomena und Commentar. Eine Vorstudie zur Geschichte und Kritik des Septuagintatextes. 1. Heft, Lp. 1898; Merx (s. o. S. 330 f.) 449 bis 450 (äthiop. Text von A. Dillmann); F. M. E. Pereira, Le livre de Job. Version éthiopienne, publiée et traduite (Patrol. or. 2, 5), P. 1907; Ders., Le livre d'Esther. Version éthiopienne, publiée et traduite en français (ebd. 9, 1), P. 1911; Ders., Le troisième livre d'Esdras (Esdras et Néhémie canoniques). Version éthiopienne, éditée et traduite (ebd. 13, 5), P. 1919.

[1] Abeghian, Artasches, Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarmenischen Bibelübersetzungen, Diss. Marburg 1906. A. Baumstark, Der armenische Psaltertext, sein Verhältnis zum syrischen der Pešîttâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung (Ochr N. F. 12/14, 180—213; 3. S. 1, 158—169 319—333). V. Ermoni, Etude critique sur la version arménienne de la Bible (Compte rendu [s. o. S. 76[6]] 317—351).

[2] So H. Hübschmann, Armenische Grammatik 1, Lp. 1895/97, 284 f.; Fell (s. o. S. 3[2]) 227 f.

[3] Marr meint, die armenische Bibelübersetzung sei nicht vor das 8. Jahrh. zu datieren (vgl. BZ 12, 284).

[4] Einige Hss hatten die kritischen Zeichen der Hexapla. — Eine neue Vergleichung für die Cambridger 𝔊-Ausgabe (s. o. S. 447) bestätigte diese Annahme (vgl. Swete [s. o. S. 131[2]] 119[3]). — F. Herklotz (Kleinigkeiten zur georgischen und armenischen Bibelübersetzung [BZ 14, 289—292]) nimmt einen Mischtext an.

[5] Zur Zeit des Barhebräus († 1286) herrschte diese Anschauung; vgl. J. Goettsberger, Die syro-armenischen und syro-koptischen Bibelzitate aus den Scholien des Barhebräus (ZatW 21, 101—141) 106[8].

mögen seit der engeren Verbindung mit der römischen Kirche (12. Jahrh.) gelegentlich manche Einwirkungen von der 𝔙 ausgegangen sein[1].

§ 238. Die georgische Bibelübersetzung[2].

813. Zu den Georgiern oder Grusiniern kam das Christentum im 4. Jahrhundert von den Griechen über Armenien[3]. Dementsprechend teilt die georgische Bibel den griechisch-syrischen Charakter der armenischen Bibel[4]. Sie wird im 5. (durch Mesrop) oder 6. Jahrhundert entstanden sein. Ihr Text ist noch nicht genauer erforscht, da es in den leichter erreichbaren Bibliotheken wenig Hss gibt[5]. Vielleicht

---

[1] Vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 228[2]. — Dem Herausgeber Oskan (Amsterdam 1665 bis 1668) wird vielfach der Vorwurf gemacht, daß er die Lesarten der Hss nach der 𝔙 geändert habe; vgl. dazu Fell (s. o. S. 3[2]) 229[1]. Sir (und 4 Ezr) ließ er aus der 𝔙 neu übersetzen, weil ihm hierfür Hss fehlten. Erst 1833 wurde eine alte Übersetzung des Sir veröffentlicht. Die Venediger Ausgabe von 1860 nahm sie auf, während die Ausgabe von 1805 eine davon verschiedene alte Übersetzung enthält. Vgl. P. Ferhat, Vorläufiger Bericht über die armenischen Übersetzungen des Buches Jesus Sirach (ThG 5, 661—663). — Ausgaben: Vgl. UtÜb 156. — Ausgabe von J. Zohrab (Venedig 1805 auf Grund von 20 Hss mit verstümmeltem alten Sir-Text; neu hrsg. 1860 mit anderem alten Sir-Text [s. o.]). Eine weitere Ausgabe (Konstantinopel 1892 ff.) gibt die Abweichungen des hebräischen und griechischen Textes an (vgl. Fell [s. o. S. 3[2]] 229). — Vgl. S. Euringer, Ein unkanonischer Text des Hohenliedes (Ct 8, 15—20) in der armenischen Bibel (ZatW 33, 272 bis 274).

[2] R. P. Blake, Ancient Georgian versions of the OT (Harvard theol Rev. 19, 271—297).

[3] T. Kluge (Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes [Ochr N. S. 4, 120—122]) glaubt, daß der christliche Einfluß von Syrien über Nordpersien gekommen sei. Nach ihm gab es im Georgischen anfänglich nur Psalter und Pentateuch. Die große Athos-Hs mit dem ganzen AT sei viel jünger und eine Übersetzung aus dem Armenischen; vgl. Ders., Die Schriften des AT und ihre georgischen Übersetzungen (ZatW 31, 304—307). Euringer (s. u. Anm. 4) stellt für Ct armenischen, aber keinen syrischen Einfluß fest.

[4] Vgl. S. Euringer, Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes (BZ 14, 97—116); H. Goussen, Die georgische Bibelübersetzung (Ochr 6, 300—318); A. Palmieri, Le versioni Georgiane della Bibbia (Bessarione 2. S. 5 [1903], 259—267 322—328; 6, 72—77 189—194). — Nach Marr, Bemerkungen über Texte der Hl. Schrift in den alten Übersetzungen der Armenier und Georgier (Khristianskoje Vostok 2, 163—174) gab es mehrere ältere georgische Bibelübersetzungen (vgl. Ochr N. S. 4, 375; Palmieri in Bessarione 2. S. 6, 195—197 282—285).

[5] A. v. Harnack, Forschungen auf dem Gebiete der alten grusinischen und armenischen Literatur (SB d. k. preuß. AdW 1903, 2, 831—840): Handschriftenfunde im Kloster auf dem Sinai und in Jerusalem von altarmeni-

ist sie schon von Anfang an unter dem Einfluß der altslavischen Bibel gestanden. Die Ausgabe von Moskau (1743; wiederholt Tiflis 1884) ist nach der slavischen Übersetzung geändert und ergänzt[1].

§ 239. Die gotische Bibelübersetzung.

814. Der Bischof der Westgoten, Ulfila († 381), stellte die gotische Bibelübersetzung um 350 her[2], das AT auf Grund der lukianischen 𝔊-Rezension[3]. Davon sind nur wenige Bruchstücke erhalten (einige Worte aus Gn 5, 3—30; Ps 52, 2 3[4]; Neh 5, 13—16; 6, 14—7, 3; 7, 10 bis 45)[5].

§ 240. Die arabischen Bibelübersetzungen.

815. Arabische Übersetzungen gab es, obwohl das Christentum im 3./4. Jahrhundert nach Arabien kam, anscheinend vor Mohammed

---

schen und grusinischen Bibelübersetzungen. — Auch auf dem Berge Athos und in Armenien sind noch Hss. Die älteste Hs im Sinaikloster (Pss) stammt aus dem 7./8. Jahrh.

[1] Vgl. Euringer (s. o. S. 476[4]) 97 ff. Sir und Makk sind aus dem Russischen neu übersetzt. — Zur Ausgabe des Ct von A. Zagarelli (Nachrichten über die Denkmäler des grusinischen Schrifttums [russ.], 1. Heft, Petersburg 1886) vgl. Euringer (s. o. S. 476[4]). — Herklotz (s. o. S. 475[4]) kennt noch einige Psalterausgaben.

[2] Über Zweifel, ob Ulfila Verfasser des AT sei, vgl. Fell (s. o. S. 3[2]) 231[1].

[3] F. Kauffmann, Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung (Zeitschr. f. deutsche Philol. 29 [1896], 306—337: Vorbemerkungen und I. Die atl Bruchstücke); Ders., Zur Textgeschichte der gotischen Bibel (ebd. 43 [1911], 118—132). H. Stolzenburg, Die Übersetzungstechnik des Wulfila untersucht auf Grund der Bibelfragmente des codex argenteus (ebd. 37, 145—193 352—392).

[4] J. Mühlau, Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung, Diss. Kiel 1904.

[5] E. Langner, Die gotischen Nehemia-Fragmente. Unter Berücksichtigung der neueren Forschungen über ihr Verhältnis zur Quelle erklärt und übersetzt, Progr. Sprottau 1903. — Nach Philostorgios († nach 424; «Kirchengeschichte» 2, 5 [M[g] 65, 469]) soll Ulfila Rg nicht übersetzt haben, um nicht den kriegerischen Geist im Gotenvolke zu nähren. — Ausgaben: E. Bernhardt, Vulfila oder die gotische Bibel, mit dem entsprechenden griechischen Text und erklärendem Kommentar . . ., Halle 1875, daneben ein Textbuch mit hsl Lesarten und Glossar (Sammlung germanist. Hilfsmittel 3), Halle 1884; W. Streitberg, Die gotische Bibel. 1. Teil: Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleinen Denkmälern als Anhang (German. Bibl. 2. Abt.: Untersuchungen und Texte 3, 1), [2]Heidelberg 1919.

nicht[1]. Die zahlreichen und vielgestaltigen arabischen Übersetzungen der späteren Zeit haben aber für die Textkritik des AT wenig Wert[2]. Aus dem Hebräischen stammen die Übersetzung des Saʿadja Gaon aus dem Fajjum († 942)[3], der sog. «Arabs Erpenii» (Pentateuch aus dem 13. Jahrh.) u. a.[4], aus dem samaritanischen Pentateuch die Übersetzung des Abu Saʿîd (um 1070)[5], andere aus der $\mathfrak{G}^{p}$[6], der $\mathfrak{G}$[7], der $\mathfrak{G}^{h}$[8], aus koptischen Hss und schließlich aus der $\mathfrak{V}$[9]. Entsprechend den Volkssprachen, auf welche die arabische Invasion traf, wechselte die Vorlage der Bibelübersetzung.

---

[1] Vgl. *G. Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrh.). Eine literarhistorische Skizze (Straßburger theol. Stud. 7, 1), Frb. i. Br. 1905. Über einige ältere nur erwähnte Übersetzungen vgl. UtÜb 151.

[2] Vgl. H. S. Gehman, The Arabic Bible in Spain (Speculum. A Journal of mediaeval studies 1 [1926], 219—221); P. Kahle, Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht, Lp. 1904; J. F. Rhode O. F. M., The Arabic versions of the Pentateuch in the church of Egypt. A study from manuscript sources, St. Louis Mo. 1921; UtÜb 150 ff.; A. Vaccari S. J., Le versioni arabe dei profeti (Bb 1, 266—268; 2, 401—423; 3, 401—423).

[3] J. Derenbourg, Oeuvres complètes de R. Saadia ben Josef al-Fajjoûmî, P. 1893/97. *W. Engelkemper, De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica, Mstr. i. W. 1897. J. Mieses, Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung, ed. Derenbourg, Paris 1893 (MGWJ 63, 269—290). Andere Ausgaben vgl. bei Fell (s. o. S. 3[2]) 238[2].

[4] Vgl. UtÜb 152 f.

[5] J. Bloch, Die samaritanisch-arabische Pentateuch-Übersetzung (Dt I—XI), B. 1901. Kahle (s. o. Anm. 2) x ff.; vgl. o. S. 470[3].

[6] Teile davon in der Pariser und Londoner Polyglotte (s. u. § 243; vgl. UtÜb 154). G. Graf, Die arabische Pentateuchübersetzung in cod. Monac. arab. 234 (BZ 15, 97—115 193—212 291—300).

[7] B. Violet, Ein zweisprachiges Psalmenfragment aus Damaskus. Berichtigter Sonderabdr. aus OrLz 1901, B.; vgl. OrLz 4, 384—403 425—441 475 bis 488: Aus Ps 78 (77) (griech.-arab.). H. S. Gehman, The «Polyglott» Arabic text of Daniel and its affinities (JbL 44, 327—352).

[8] Über den Umfang vgl. o. S. 466; Baumstark (s. o. S. 385[2]) 187; Fell (s. o. S. 3[2]) 237; UtÜb 154. Über eine solche Übersetzung zu Ezr vgl. Howorth (s. o. S. 434[2]), PSbA 24, 169.

[9] Vgl. W. Baudissin, Translationis antiquae arabicae libri Job quae supersunt, Lp. 1870; A. Heisz, Eine anonyme arabische Übersetzung und Erklärung des Propheten Zephania, Haggai und Zecharja, hrsg. u. mit Anm. vers., B. 1902; Kahle (s. o. Anm. 2) III ff.; UtÜb 153 f.

§ 241. Die slavischen Bibelübersetzungen.

816. Daß die slavischen Übersetzungen[1] für die atl Textkritik noch irgend eine Bedeutung haben, kann man bezweifeln. Immerhin verdient die älteste unter ihnen, die altkirchenslavische, genannt zu werden, welche schon im 9. Jahrhundert, als Cyrillus und Methodius in Mähren das Christentum verbreiteten, gefertigt wurde. Für kirchlich-liturgische Zwecke entstand als Lektionar eine Übersetzung des AT in dem heimatlichen Dialekt der beiden Slavenapostel (aus Thessalonich, daher altbulgarisch; mit der cyrillischen, aus der griechischen Minuskel gebildeten Schrift geschrieben, glagolitisch genannt; die russische Schrift stammt aus einer griechischen Majuskel). Sie wird wohl kaum vor 1500 das ganze AT umfaßt haben. Als Erzbischof Gennadius von Nowgorod gegen Ende des 15. Jahrhunderts eine vollständige Bibel in kirchenslavischer Sprache zusammenstellen wollte, mußte er, da damals schon, wie auch heute noch, nicht für alle atl Bücher Hss vorhanden waren, Chr, 1—3 Ezr, Tob, Jdt, Sap, 1—2 Makk, Est 11—16 aus der 𝔙 neu übersetzen lassen (Est 1—10 ist unmittelbar aus dem Hebräischen übertragen). Das übrige beruht auf dem 𝔊-Text, und zwar im allgemeinen auf der lukianischen Rezension[2].

817. Bei den katholischen Kroaten hat sich diese altkirchenslavische Übersetzung in den liturgischen Büchern bis heute erhalten[3]. Die Gennadiusbibel ist unter mehr oder weniger tiefgreifenden Revisionen die russisch-kirchenslavische Bibel geblieben und auch von den Bulgaren und Serben übernommen worden. Daneben entstanden neue Übersetzungen auf verschiedener Grundlage in den Volkssprachen der

---

[1] I. E. Evsěev, Skizzen zur Geschichte der slavischen Bibelübersetzung [russ.] (Christianskoje Čtenie 92 [1912], 1261—1285 1342—1374; 93, 192—213 350 bis 373 469—493 1329—1340). Nikel (s. o. S. 10) 375 ff. UtÜb 211—227.

[2] F. Eleonskij, Woher stammt die altslavische Übersetzung einzelner Stellen des AT, gefertigt nach dem Hebräischen oder mittelst anderer Übersetzungen als der LXX? [russ.] (Khristianskoje Čtenie 1905, Okt.—Nov.; vgl. ebd. 1905, Jan.).

[3] Gesammelt aus Hss und Drucken vor dem 16. Jahrh. von I. Berčić, Bruchstücke der Hl. Schrift [tschech.], Prag 1864—1871. Vgl. UtÜb 217; J. Vajs, Bis zu welchem Maße bestätigen die kroatisch-glagolitischen Breviere die Annahme einer vollständigen Übersetzung der Hl. Schrift durch den hl. Methodius? (Arch. f. slav. Philol. 35 [1914], 12—44); Ders., Propheta Habacuc. Ex breviario c. r. bibl. aulicae Vindobonen. r. academiae Zagrabiensis transscripsit, notis variisque aliorum codicum lectionibus instruxit (Glagolitica. Publicationes academiae palaeoslavicae Veglensis: Analecta S. Scripturae ex antiquissimis codd. Glagoliticis, Prophetae minores), Veglae 1912; Ders., Psalterium palaeoslovenicum croatico-glagoliticum. Textum glagoliticum e codicibus Pragensi et Parisiensi litteris cyrillicis exscriptum ed. I. Textus, annotationes, tabulae (Glagolitica [s. o.]), Prag 1916.

Russen, Bulgaren und Serben sowie der nichtorthodoxen slavischen Zweige, soweit sie der römisch-katholischen Kirche oder dem Protestantismus angehörten [1].

h) Polyglottenbibeln.

§ 242. Allgemeines [2].

818. Zwei- und dreisprachige Hss gab es schon sehr frühe. Zusammenstellungen einer Reihe von verschiedensprachigen Bibeltexten finden sich besonders seit dem 16. und 17. Jahrhundert in den sog. Polyglottenbibeln, die dem gelehrten Bibelstudium dienen wollten. Bis in die neueste Zeit herein versprach man sich für die biblische Textkritik davon Nutzen.

§ 243. Die Polyglotten im einzelnen.

819. Die Komplutenser Polyglotte, in Alcalá (de Henares) (= «Burg», lateinisch «Complutum») von Kardinal Ximenes († 1517) unternommen, erschien 1520 [3] und enthält in 4 Foliobänden mit 6 Teilen (3—6 AT) [4] den 𝔐, das 𝔗 des Onkelos (mit lateinischer Übersetzung), die 𝔊 (nach den Hss Vat. gr. 330 [5] u. 346 u. a., mit lateinischer Interlinearübersetzung), die 𝔙 (überwiegend nach den Grundtexten ver-

[1] Vgl. T. P. Haluščynskyj, De ucrainis S. Scripturae versionibus (Bohoslavia 1925, 218—223 309—319); V. Jagič, Die serbokroatischen Übersetzungen im Ganzen oder einzelne Teile derselben (Arch. f. slav. Philol. 34, 497—532; dazu F. Frančev, Nachtrag zur vorausgehenden bibliographischen Übersicht [ebd. 532—540]); A. Snoj, Die neue slovenische Übersetzung der Hl. Schrift [slav.] (Bogoslovni Vestnik 1924, 3./4. Heft); J. Vraštil S. J., Quomodo Sacri Codicis bohemici iubilaeum quingentorum annorum digne celebrandum sit. Conspectus recentiorum de antiqua bibliorum versione bohemica litterarum et consilia (Act. Acad. Velehradensis 1913, 31—44); S. Zwolski, De bibliis polonicis quae usque ad initium saeculi XVII. in lucem edita sunt. Commentatio biblica critica, Posen 1904.

[2] Vgl. Cornely (s. o. S. 3[2]) 1[2], 527—532; KL 10[2], 143 ff. (F. Kaulen); KHL 2, 1533 f. (F. Schühlein); PRE 15[3], Lp. 1904, 528—535 (E. Nestle).

[3] 1517 vollendet. Jubiläumsschrift von M. R. Rico, La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico, Madrid 1917; vgl. auch Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kard. Ximenes, Lp. 1871/86; E. Mangenot, La Polyglotte d'Alcalá (RClfr 101, 102—114 180 bis 194 254—272).

[4] Gezählt nach der Reihenfolge im Druck. Gedruckt wurde zuerst das NT mit dem Lexikon und andern Traktaten (1. u. 2. Teil; in der Gesamtausgabe gewöhnlich als 5. und 6. Bd. gezählt, während Bd. 1—4 das AT enthalten).

[5] = 108 nach Holmes-Parsons (s. o. S. 176[12]); vgl. o. S. 442[8].

bessert), das griechische NT, ein hebräisch-chaldäisches Lexikon mit Grammatik u. a.

820. Die Antwerpener Polyglotte (bei Plantin in Antwerpen 1569 bis 1572 erschienen) oder «Biblia regia» (auf Kosten König Philipps II. gedruckt), in 8 Folianten (1—4 AT, 5 NT, 8 [7] AT u. NT), bietet in den ersten 4 Bänden das, was die Komplutenser Polyglotte enthält (die $\mathfrak{V}$ verbessert), dazu die Targume (mit lateinischer Übersetzung) auch zu den übrigen Büchern (mit Ausnahme von Dn, Ezr-Neh [s. o. S. 471[3]] und Chr), im 5. Band das NT griechisch und lateinisch mit $\mathfrak{S}^{p}$ (nicht zu 2 Petr, 2 u. 3 Jo, Jud, Apk; mit hebräischer Umschrift und lateinischer Übersetzung); Bd. 6 und 7 (bzw. 8) enthalten Lexika und Archäologisches, der 8. (bzw. 7.) Bd. den hebräischen und griechischen Text (ohne Deuterocanonica) mit lateinischer Interlinearversion (die im AT auf die Übersetzung des Sanctes Pagninus [† 1541] aus dem Urtext, überarbeitet von Arias Montanus, zurückgeht, im NT nach der $\mathfrak{V}$ hergestellt ist)[1].

821. Die Pariser Polyglotte (1629—1645) druckt in den 4 ersten ihrer 10 Bände das AT der Antwerpener Bibel ab, in den 2 folgenden das NT aus der gleichen Vorlage (auch die $\mathfrak{V}$-Texte sind noch nicht der sixtinisch-klementinischen Ausgabe entnommen), fügt aber die fehlenden Bücher der $\mathfrak{S}^{p}$ und eine arabische Version (mit lateinischer Übersetzung) dazu. Die übrigen Bände enthalten den samaritanischen Pentateuch mit dem samaritanischen $\mathfrak{T}$, die $\mathfrak{S}^{p}$ zu den protokanonischen Büchern, zu Bar mit Ep. Ier. und zu Makk, außerdem eine arabische Übersetzung des AT, jeweils mit lateinischer Übersetzung.

822. Am bedeutendsten und verbreitetsten ist die Londoner Polyglotte von Brian Walton, die 1657 vollendet wurde und an sorgfältiger Arbeit ihre Vorgängerinnen weit überbot. Band 1—4 der 6 Folianten enthalten das AT in neun verschiedenen Sprachen: $\mathfrak{M}$ mit der Antwerpener Interlinearversion, den samaritanischen Pentateuch, die $\mathfrak{G}$ nach der Ausgabe von Rom 1586 (s. o. S. 446) mit Varianten des Codex Alexandrinus, die $\mathfrak{V}$ nach der klementinischen Ausgabe mit den Verbesserungen von Lukas von Brügge (s. o. S. 456 f.), die $\mathfrak{S}^{p}$ um einige Deuterocanonica (Tob, Jdt, Sap, Sir) vermehrt, die arabische Übersetzung, die Targume, wie sie in der Buxtorfschen Ausgabe (s. o. S. 419[5]) stehen, das samaritanische Targum, zu den Pss und zu Ct noch die äthiopische Übersetzung. Im 4. Band stehen außerdem zum Pentateuch: Ps.-Jonatan, das Fragmententargum und eine persische Übersetzung (im 16. Jahrhundert aus dem $\mathfrak{M}$ gefertigt). Der griechische und die orientalischen Texte sind mit lateinischen Übersetzungen versehen. Der 5. Band bietet das NT in ähnlich reicher Ausstattung. Im 6. Band steht der wertvolle «Apparatus criticus» von Brian Walton mit der $\mathfrak{L}$, soweit sie von Flaminius Nobilius damals schon gesammelt war (s. o.

---

[1] Vgl. M. Rooses, Christophe Plantin, imprimeur Anversois[2], Antwerpen 1897, 113—148.

S. 450[2]), Abhandlungen über Bibeltext und Übersetzungen und kritisches Material zu den abgedruckten Texten von verschiedenen Händen. Das «Lexicon heptaglotton» (hebr., chald., syr., sam., äth., arab., pers.) von E. Castellus (1669) brachte mit seinen 2 Bänden das verdienstvolle und zum Teil jetzt noch verwertbare Werk zum Abschluß.

823. Die späteren Polyglotten erreichten das Ausmaß dieser Unternehmungen bei weitem nicht mehr. Viel verbreitet war u. a. die Bielefeldsche Polyglotte (Polyglottenbibel zum praktischen Handgebrauch. Die Heilige Schrift des alten und neuen Testaments in übersichtlicher Nebeneinanderstellung des Urtextes, der Septuaginta, Vulgata und Luther-Übersetzung sowie der wichtigsten Varianten der vornehmsten deutschen Übersetzungen, bearbeitet von R. Stier und K. G. W. Theile, Bielefeld 1847/56; [5]1890). — Die zuletzt erschienene ist die Polyglotte von *F. Vigouroux (Sainte Bible polyglotte, P. 1898—1909, mit hebr. und griech. Text und der 𝔙, zugleich mit der französischen Übersetzung von Glaire [s. u. Nr. 830])[1]. — Die neuen Bearbeiter des «Cursus Scripturae Sacrae» (Paris, Lethielleux; s. o. S. 11), in dessen Programm ursprünglich auch von einer Polyglotte die Rede war, scheinen nach neuesten Ankündigungen des Werkes eine solche nicht mehr ins Auge zu fassen.

Anhang.

Von den Bibelübersetzungen in den neueren Sprachen.

§ 244. Die deutschen Bibelübersetzungen[2].

824. An die gotische Bibel (s. o. S. 477) schließt sich der Zeit nach die altdeutsche Bibel[3] an. Der älteste bekannte Übersetzer des AT ist Notker Labeo von St. Gallen († 1022), dessen Jobtext verloren ging, aus dessen Kommentar zu den Pss und den Cantica man aber eine Übersetzung fast vollständig herausschälen kann. Außerdem sind bis 1300 bloß noch das Hl von Abt Williram von Ebersberg († 1085; in München [Cgm 10]) und Interlinearversionen des Psalters (besonders der Windberger Psalter von 1187) zu nennen. Von dieser Zeit ab konnten bis Ende des Mittelalters unter 202 Hss etwa 26 mit dem AT festgestellt werden, während unter den vorlutherischen Drucken 19mal das AT

---

[1] Vgl. ZkTh 22, 553—559; 23, 174—180. [2] UtÜb 119—144.

[3] *F. Falk, Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung (2. Vereinsschr. d. Görres-Ges., 1905), Köln 1905. J. Kehrein, Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttgart 1883. V. Kehrein, Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther (Kath 4. F. 22, 267—274). W. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters dargestellt, Braunschweig 1892.

zu finden ist, darunter eine auffallend große Anzahl voneinander durchaus unabhängiger Übersetzungen [1]. Alle hatten die 𝔙 zur Grundlage mit Ausnahme eines Psalters, der nach dem 𝔐 oder nach dem «Psalterium iuxta Hebraeos» von Hieronymus (s. o. S. 244) übertragen war [2].

825. Bei den Reformatoren gewann die Bibelübersetzung Martin Luthers ein unbestrittenes und bis heute dauerndes Ansehen [3]. 1522 bis 1534 bearbeitete er das AT nach dem hebräischen Text, wobei auch die 𝔖, die 𝔙 [4] und andere Hilfsmittel mit Einschluß der älteren deutschen Übersetzungen beigezogen wurden. Nach verschiedenen Revisionen bürgerte sich die Ausgabe von 1545, die zehnte und letzte Originalausgabe, als amtlicher Luthertext ein, der noch durch die Eisenacher Kirchenkonferenz (1861—1890; Probebibel Halle 1884, endgültige Ausgabe 1892) und zuletzt durch den deutschen evangelischen Kirchenausschuß festgestellt wurde [5].

826. Bei den Katholiken besaß die Bibel in der Volkssprache nicht dieselbe Bedeutung wie bei den Protestanten. Schon deswegen konnte sich keine ihrer späteren zahlreichen Übersetzungen ein ähnliches Ansehen erwerben wie die Lutherbibel [6]. Seit mehr als einem Jahrhundert erhielt sich bis jetzt die von H. Braun O. S. B. († 1792) begonnene Bibelübersetzung (1788—1797; das AT nicht von ihm vollendet), die, in zweiter Auflage von M. Feder verbessert, in dritter Auflage von J. F. Allioli umgearbeitet (1830/32), als erste Auflage unter Alliolis Namen gezählt, die Approbation des Apostolischen Stuhles erhielt und in der

---

[1] Vgl. Walther (s. o. S. 482 [3]) 709 ff. [2] Vgl. ebd. 745.

[3] Vgl. W. Walther, Luthers deutsche Bibel. Festschrift, B. 1917; Ders., Die ersten Konkurrenten des Bibelübersetzers Luther, Lp. 1917. — In der Weimarer kritischen Gesamtausgabe von «D. Martin Luthers Werken» ist «die deutsche Bibel» 1923 bis zum 5. Bd. erschienen.

[4] Die «Apokryphen» (= Deuterocanonica; s. o. S. 390) übertrug er zum Teil nach der 𝔙 (UtÜb 133).

[5] «Die Bibel nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, neu durchgesehen nach dem vom deutschen evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Texte», B. 1913. H. L. Strack, Die neuesten Drucke der Lutherbibel (Studierstube 12 [1914], 241—247). — Die sog. Züricher Bibel ist z. T. ein Nachdruck der Lutherbibel; die Propheten und «Apokryphen» sind von schweizerischen Prädikanten neu übersetzt (1530). Sie hat ihre eigene Geschichte (vgl. J. C. Gasser, Vierhundert Jahre Zwingli-Bibel 1524—1924, Zürich 1924; UtÜb 137 f.) und wirkt noch nach in der sog. «Miniaturbibel» (nach dem Urtext und den besten Übersetzungen von F. E. Schlachter, Biel 1905, [17] Stuttgart 1923).

[6] Gegenüber der Übersetzung von J. Eck (1537) vermochte sich die von J. Dietenberger (1534, wenigstens hundert Ausgaben), überarbeitet von C. Ulenberg (1630) und von Mainzer Theologen (1662), als «Catholische oder Mainzer Bibel» größere Verbreitung zu erringen. Zu den Übersetzungen des 16., 17. und 18. Jahrh. vgl. KHL 1, 634 1117; UtÜb 139 141.

10. Auflage von A. Arndt S. J. bearbeitet wurde (1899—1901; letzte Ausgabe Regensburg 1920, deutsch-lateinisch und deutsch). Von V. Loch (AT) und W. K. Reischl (NT) wurde 1851/67 die Bibel neuerdings nach der 𝔙 unter steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt (^{3}Regensburg 1885; neu hrsg. 1914/15).

827. Neben diesen Übersetzungen, die sich auf die 𝔙 stützten, machten katholische Theologen wiederholt den Versuch, auf den Urtext zurückzugehen. Den Pentateuch von D. v. Brentano (1798) ergänzte T. A. Dereser zum ganzen AT (mit dem NT 1810 abgeschlossen), das dann von J. M. A. Scholz überarbeitet wurde (Frankfurt a. M. 1883; größtenteils noch in 2. Auflage erschienen). Das AT von L. van Eß (Sulzbach 1822/36) wurde in einer späteren Ausgabe in doppelter Übersetzung, nach dem hebräischen Text und nach der 𝔙, geboten (Sulzbach 1838/40)[1]. Neuestens erschienen die Übersetzungen des AT nach dem Urtext von N. Schlögl O. Cist. (bisher die geschichtlichen Bücher in 2 Bänden, Wien 1922) und von P. Rießler (2 Bände, Mainz 1924). Auch die katholischen Kommentarwerke von B. Schäfer, J. Nikel und Feldmann-Herkenne (s. o. S. 11) enthalten neue selbständige Übersetzungen zu den bisher bearbeiteten Büchern des AT[2].

828. Die Protestanten schufen sich neben der Lutherbibel in neuerer Zeit auch wissenschaftliche Übersetzungen des ganzen AT in dem Bibelwerk von E. Reuß (Braunschweig 1892/94) und in der zuerst ohne Anmerkungen erschienenen Übersetzung des AT von E. Kautzsch (Frb. i. Br. 1890, ^{2}1894, ^{4}mit Einleitungen und Anmerkungen von A. Bertholet hrsg., Tüb. 1922/23 [s. o. S. 11]). Auch die großen Kommentare zum AT von Strack-Zöckler, W. Nowack, E. Sellin (s. o. S. 11 f.) geben Übersetzungen zu den einzelnen erklärten Büchern[3].

§ 245. Die Bibelübersetzungen in andern Kultursprachen der neueren Zeit.

829. Die jetzt gebräuchlichen Übersetzungen in den Kultursprachen, in welchen eine bedeutsame exegetische Literatur erscheint, sind folgende:

---

[1] A. Schnütgen, Zur Vorgeschichte der Indizierung Leanders van Eß im Jahre 1821 (ThG 5, 627—633).

[2] Vgl. J. Nikel, Neuere deutsche Ausgaben des AT oder einzelner Teile (Schles. Pastoralbl. 1919, Nr. 3—5).

[3] In Martis Handkommentar (s. o. S. 11), der zuerst ohne Übersetzung erschien, hat Duhms Psalmenkommentar (s. o. S. 219[9]) in der 2. Auflage eine zusammenhängende Übersetzung. — Vgl. noch W. Staerk und A. Leitzmann, Die jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts nach Hss und alten Drucken dargestellt. Mit einem Glossar von F. Braun (Schriften, hrsg. von der Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judent.), Frankf. a. M. 1923.

1) Bei den Anglikanern und den protestantischen Richtungen im englischen Sprachgebiet[1] wird die «revidierte Bibel» (The revised version) gebraucht. Sie entstand (1881—1895) aus der «autorisierten Bibel» (1611)[2] durch Zusammenarbeit der Gelehrten und religiösen Gemeinschaften von England und Amerika. Das AT erschien 1885, die «Apokryphen» 1895[3]. Die Bibel von 1611 («The authorized version», «The royal version») war eine Revision der «Bishops-Bible» von 1568, welche ihrerseits im AT eine Überarbeitung der von W. Tindale begonnenen (Pentateuch 1530), von M. Coverdale (1535) vollendeten Übersetzung darstellte («Große Bibel» oder, weil T. Cranmer das Vorwort zur 2. Auflage [1540] schrieb, «Cranmer's Bible» genannt). — Die englischen Katholiken gebrauchen die Übersetzung von Douai nach der revidierten 𝔙 (1609)[4], die durch R. Challoner (Ld. 1750) und F. P. Kenrick (1851) überarbeitet, in Dublin 1857 neu herausgegeben und auch in Irland und Amerika anerkannt wurde[5].

830. 2) In den katholischen Kreisen Frankreichs wird noch die jansenistisch gefärbte Übersetzung von I. L. Le Maître de Sacy (1672, von andern vollendet)[6] gebraucht, deren von Calmet u. a. verbesserter Text in der «Bible de Vence» (1748—1750) fortlebte (genannt nach A. Godeau, Bischof von Vence, Mitte des 17. Jahrh.). Zur weitverbreiteten Bibel von J. B. Glaire (1871—1873; päpstlich approbiert)[7] kommt jetzt die aus dem Urtext gearbeitete Übersetzung von A. Crampon, der nur den Pentateuch vollendete (1894). Jesuiten brachten das Werk zum

---

[1] Vgl. Kenyon (s. o. S. 406) [4] 189—245.

[2] A. W. Pollard, Records of the English Bible. The documents relating to the translation and publication of the Bible in English, 1525—1611, Oxford 1911.

[3] In Nordamerika fand die Revision 1900/1901 statt.

[4] H. Pope O. P., The origin of the Douay Bible (The Dublin Review 147 [1910], 97—118).

[5] Die englischen Katholiken haben eine neue Übersetzung in Angriff genommen: The Westminster version of the Sacred Scriptures. Newly translated from the original text with introduction, critical and explanatory notes, appendices and map. General editors C. Lattey S. J. and J. Keating S. J. — Vgl. J. Keating S. J., The Westminster version of the Sacred Scriptures (The Cath. World 98, 54—66); E. J. K[issane], Biblical congress and the catholic Bible (IthQ 16, 277—279). Bisher sind davon nur ntl Bücher herausgekommen.

[6] A. Brassac, Que faut-il penser de la traduction de la Bible par le Maistre de Sacy au point de vue de l'exactitude et de l'orthodoxie? (Rev. prat. d'apolog. 29, 445 f.).

[7] Glaire et Vigouroux, La Sainte Bible. Traduction. Nouv. éd. Avec introduction, notes compl., appendices, index archéol., concordance et variantes. Nombreuses illustrations archéol. T. 1—4: AT, P. 1917.

Abschluß; eine kleine Ausgabe erscheint seit 1904[1]. — Die in der reformierten Kirche Frankreichs verbreitete Bibel von J. F. Ostervald (1744) ist eine Revision der Genfer Bibel (1588), die ihrerseits wiederum eine tiefgreifende Umarbeitung der Bibelübersetzung von Peter Robert (Olivetanus, 1530) darstellt. Neuere Übersetzungen stammen von L. Segond (Genf 1874) und A. Lods (1916 ff.)[2].

831. 3) Die italienischen Katholiken gebrauchen heute noch die von A. Martini, Erzbischof von Florenz, nach der 𝔙 bearbeitete Übersetzung (1776), welche von Pius VI. approbiert und empfohlen wurde[3]. Eine neue Übersetzung nach den Urtexten ist vom Päpstlichen Bibelinstitut unter Leitung von A. Vaccari S. J. in Angriff genommen worden (Il Pentateuco, Mailand 1923; I libri poetici, Rom 1925)[4]. — Die Protestanten in Italien gebrauchten und gebrauchen die Übersetzung des calvinischen Predigers G. Diodati in Genf (1607), die im Laufe der Zeit öfters überarbeitet wurde[5].

832. 4) In Spanien[6] dient die Übersetzung von F. Scio de San Miguel, Erzbischof von Segovia (Valencia 1790), den Katholiken und Protestanten. Für erstere übertrug später noch (1824 ff.) F. Torres y Amat, Bischof von Astorga, die Bibel mit Berücksichtigung der Urtexte. — In Portugal übersetzten für die Katholiken A. Pereira de Figueiredo (Lissabon 1778—1790) und für die Protestanten J. Ferreira d'Almeida (AT: Tranquebar 1719—1732).

833. 5) In den Niederlanden[7] gewann bei den Katholiken die Moerentorf-Bibel (seit 1548) nach der 𝔙 ein dauerndes Ansehen. Die «Biblia sacra usw.» (s. o. S. 124 unter Sloet), zuletzt durch A. Jansen und A. W. H. Sloet fortgesetzt, bietet neben der 𝔙 eine neue Übersetzung des AT nach der 𝔙 unter Berücksichtigung des Urtextes mit Anmer-

---

[1] A. Crampon, La Sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux, P. 1894—1904; nouv. éd. 1923.

[2] La Sainte Bible. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes, P. 1916/18; vgl. La Bible du centenaire (Rev. chrét. 1913, März, 286—292).

[3] C. Confalonieri, Mons. Martini e la sua versione della S. Scrittura, Florenz 1911.

[4] A. Vaccari S. J., Per una bibbia italiana moderna (Vita e pensiero 13 [1922], 193—203).

[5] M. Betts, Life of Giovanni Diodati, Genevese theologian, translator of the Italian Bible 1607, Ld. 1905. G. Luzzi, La versione Diodatina della Bibbia e suoi ritocchi (Bilychnis 7 [1916 I], 310—316).

[6] M. Revilla, Notas para la historia de las antiguas versiones castellanas de la Biblia (La Ciudad de Dios 1926, 20. Febr., 276—289).

[7] P. G. Groenen, Hollandsche Bijbelvertalingen (Nederl. kath. Stemmen 10 [1910]). H. van Druten, Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling, Rotterdam 1899—1905.

kungen ('s Hertogenbosch 1894—1910). — Im Protestantismus der verschiedenen Richtungen einigte man sich seit 1637 auf die «Staatenbibel», die von Beauftragten der Synode von Dordrecht (1618/19) nach den Grundtexten übersetzt war und im Laufe der Zeit öfter revidiert wurde[1]. Die Reformierten Hollands haben eine neue Übersetzung des AT in Angriff genommen (1897—1900, hauptsächlich von H. Oort und W. H. Kosters bearbeitet), die auf dem kritisch gesicherten Urtext beruht (s. o. S. 423[2])[2].

834. 6) In den nordischen Ländern besitzen die norwegischen Katholiken vom AT eine neue Psalmenübersetzung (Christiania 1906). Bei den Protestanten Dänemarks und Norwegens wurde die Lutherbibel (1550) durch eine nach den Urtexten gefertigte (1607), von Bischof H. Svane u. a. 1647 revidierte sog. «Svaningsbibel» ersetzt. In Schweden kam im wesentlichen Luthers Bibelübersetzung zur Geltung[3]. — In Ungarn bekamen die Katholiken durch G. Kaldi S. J. 1625 eine magyarische Übersetzung der 𝔙, die durch Béla Tárkányi unter Anlehnung an Allioli (s. o. S. 483) umgearbeitet wurde (1862/65; [3]1915/18). Die Protestanten benützen die Bibel von K. Károlyi (1590), die seitdem öfters verbessert worden ist.

Über die neueren Bibelübersetzungen bei den slavischen Völkern vgl. o. S. 479f.

---

[1] H. E. Dosker, The Dutch «Staten-Bybel» of 1637 (PrthR 10, 86—109).

[2] Vgl. noch A. van Veldhuizen en C. Veltenaar, En nieuwe Bijbelvertaling (Pro en Contra 10, 7), Baarn 1919.

[3] Vgl. Gamla Testamentet. Revidered proföfversättning, utgiften af Bibelkommissionen, Stockholm 1903. — H. Nielsson, De islandske Bibeloversättelser (in Studier tilegnede Prof. F. Buhl, Kopenhagen 1925, 181—198).

Nachträge und Berichtigungen.

S. 10 Z. 3 v. u.: Tüb. 1912 statt 1918.
Nr. 10 Z. 4 v. u. nach Kg einfügen: Job.
Nr. 11 Z. 11 nach Sm einfügen: Chr [s. u. Nr. 211].
Nr. 11 Z. 2 v. u.: Tüb. 1890, [2]1894.
S. 12 Z. 2: KK A 9.
Nr. 12 hinzufügen: Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica S. Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de re biblica edita, Rom 1927.
S. 21 Z. 17 v. u.: Ṣin statt Zin.
S. 35 Anm. Z. 5: S. 33[1].
S. 56[4]: R. (statt E.) Storr.
S. 66, Nr. 87, Z. 2 v. u.: Dt 31, 9; 32.
S. 69[5]: W. V. Everts, Homer and the higher critics (Bs 65, 531—556) (über Zusammenhang zwischen Homer- und Pentateuchkritik).
S. 74 Z. 17: Becher statt Becker.
S. 78[3]: 21. (statt 11.) April.
S. 79[2] Z. 2: Adonai statt Elohim.
S. 84[1]: Höhen statt Höhe.
S. 86[5] Z. 2: Staerk statt Strack.
S. 102[1]: Vetter (s. o. S. 44[2]) . . . Kugler (s. o. S. 93[2]).
S. 122[2] hinzufügen: S. Holmes, Joshua. The Hebrew and Greek texts, Cambridge 1914.
S. 122[4] Z. 2 v. u.: J. B. (statt J. R.) Pitra.
S. 138 Z. 5 v. u.: (25, 1^{b}—44).
S. 145[2] Z. 2: S. 13[1] 15 statt 13[1]—15.
S. 148 Z. 4: ʿOmri (Amri).
S. 150 Z. 10 v. u.: Z^{e}karja (Zacharias).
Nr. 202 Z. 7: $\mathfrak{G}^{Lag}$ statt $\mathfrak{G}^{L}$.
Nr. 209 Z. 2: $\mathfrak{G}^{Lag}$ statt $\mathfrak{G}^{L}$.
S. 167 Z. 7: (520) statt (420).
Nr. 229 letzte Z.: [$\mathfrak{V}$ 73] statt [$\mathfrak{V}$ 7[3]].
Nr. 261 Z. 3: $\mathfrak{G}^{Lag}$ statt $\mathfrak{G}^{L}$.
S. 188 zur Überschrift von § 71 als Fußnote 3: B. R. Motzo, La storia del testo d'Ester (Rr 3, 205—208).
Nr. 277 einfügen: W. Kolbe, Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte. Beiträge zur Seleukidenliste und zu den beiden Makkabäerbüchern (BWAT N. F. 10), Stuttgart 1926.
Nr. 325 einfügen: N. Peters, Das Buch Job. Übersetzt und erklärt (EH 21), Mstr. i. W. 1928.

S. 231[3] hinzufügen: G. Richter, Textstudien zum Buche Job (BWAT 3. F. 7), Stuttgart 1927.
S. 238[2]: 122 $(<\mathfrak{G}^{\aleph})$, 124 $(<\mathfrak{G}^{\aleph})$.
S. 239[6] Z. 4: 112 (111) statt 111 (112).
Nr. 366 Z. 4: Aramäismus statt Aramäismas.
S. 258[2] Z. 2 f.: Hermathena statt Hermathene.
S. 263[4] Z. 3: Herbst (s. o. S. 8[1]) ... Cornely [s. o. S. 3[2]].
S. 270[1] Z. 2: I—VI statt I—IV.
S. 271[5] Z. 2/3: H. S. J. Thackeray statt H. Thackeray S. J.
Nr. 423 einfügen: * H. Junker, Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine, Trier 1928.
S. 283 Anm. Z. 2 nach Bar einfügen: Nah.
S. 295[5] Z. 1: רבא statt דבא und זוטא statt סוטא.
S. 298 Z. 12: Ṣidḳijja statt Ṣidiḳjja.
S. 301[5]: König (s. o. S. 2[2]).
Nr. 466 Z. 3: Buch[7] (dafür in Nr. 467 Z. 4 die Notenziffer [7] zu tilgen).
S. 302[7]: Bb statt BC.
S. 303[4] Z. 4: Bb statt BC.
S. 305[2] Z. 5: Bb statt BC.
Nr. 474 Z. 4: (568) statt (583).
S. 311[5]: Lajčiak statt Lajčiack.
S. 334[6] Z. 1: Riedel (s. o. S. 93[2]).
S. 373[6] Z. 2: Georgius statt Gregorius.
S. 376[1] Z. 3: * F. X. Funk.
S. 379[3] Z. 6: Bb statt BC.
S. 384[5] Z. 2: Jašek statt Jašck.
S. 387[2]: M. Lauer statt Laur.
S. 390[2] hinzufügen: * P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
Nr. 706 Z. 5: Zenğirli statt Zengirli.
S. 424 Z. 21: Smith statt Simth.
S. 427[2] Z. 5 f.: Fischer (s. o. S. 412[2]) ... Schmidtke (s. o. S. 423[2]) ... Wutz (s. o. S. 416[2]).
S. 428[1] Z. 2: Thackeray (s. o. S. 308[5]).
S. 428[3] Z. 4: A. H. (statt H. A.) Redpath.
S. 461[2] Z. 4: * H. Mager.
S. 468[2]: 465[1] statt 465[3].
S. 473[4] Z. 2: * A. Schulte.

Verzeichnis der Schriftsteller

(mit Einschluß alter Schriftwerke ohne Verfassernamen).

(Zahlen ohne hochstehende Ziffern verweisen auf Nummern, Zahlen mit hochstehenden Ziffern auf Seiten und Fußnoten. — Zahlen ohne Klammern bedeuten bei neuzeitlichen Verfassernamen bis auf wenige Fälle, wo bloß der Name ohne Verweis vorkommt, daß an den betreffenden Stellen der volle Titel eines Werkes oder Aufsatzes sich findet. — Stern [*] bedeutet, daß an derselben Stelle mehrere Arbeiten des Verfassers angegeben sind.)

Sachregister

(zur Ergänzung des Inhaltsverzeichnisses).

(Zahlen ohne hochgestellte Ziffern verweisen auf Nummern, Zahlen mit hochgestellten Ziffern auf Seiten und Fußnoten.)

Verzeichnis hebräischer Worte und Termini.

(Zahlen ohne hochstehende Ziffern verweisen auf Nummern, Zahlen mit hochstehenden Ziffern auf Seiten und Fußnoten.)

Verzeichnis wichtigerer Schriftstellen.

(Zahlen [nach dem Doppelpunkt] ohne hochstehende Ziffern verweisen auf Nummern, Zahlen mit hochstehenden Ziffern auf Seiten und Fußnoten.)

A. Altes Testament.

B. Neues Testament.

Apokrypha.

Tafeln

Tafel I

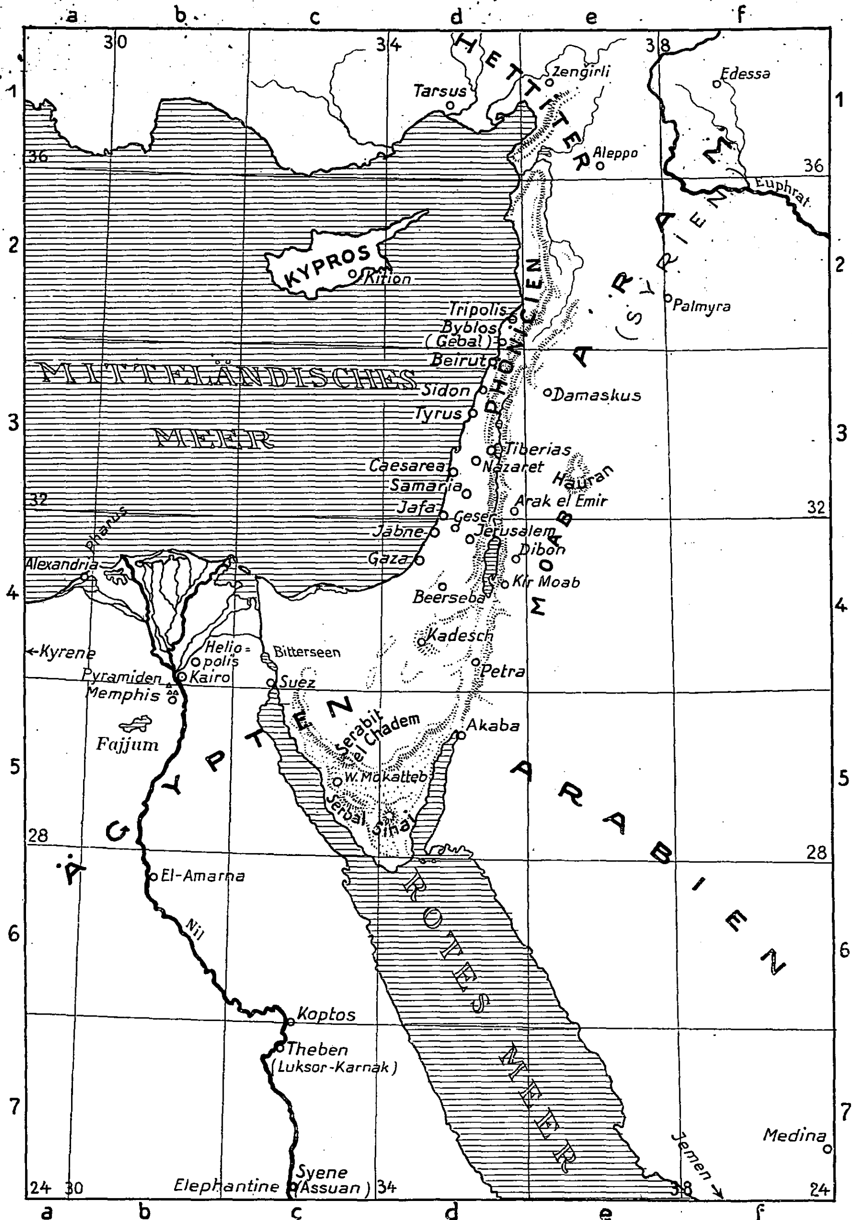


Bild 1. Übersichtskarte von Ägypten, Sinai, Palästina und Syrien.



Bild 2. Tell el-Amarna-Tafeln im Museum von Kairo.
(Aufnahme vom Jahre 1909.)

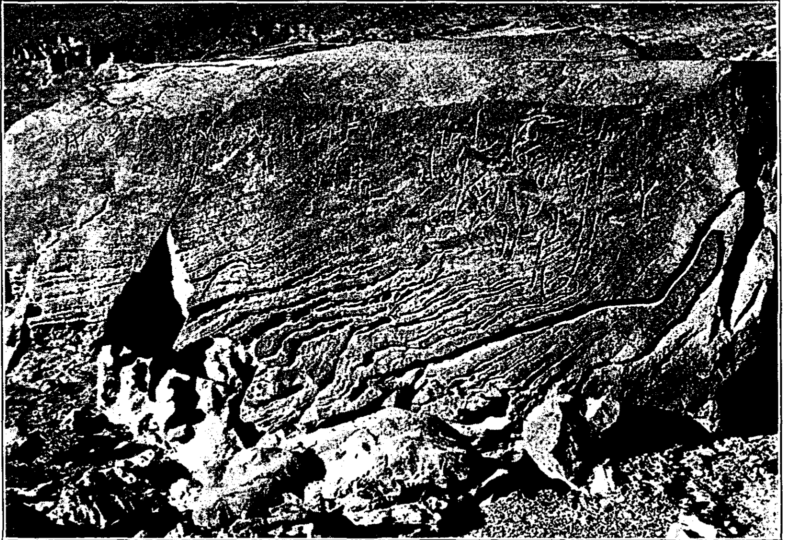


Bild 3. Nabatäische Inschrift aus dem W. Nasb im Sinaigebiet.
(Aufnahme vom Jahre 1909.)

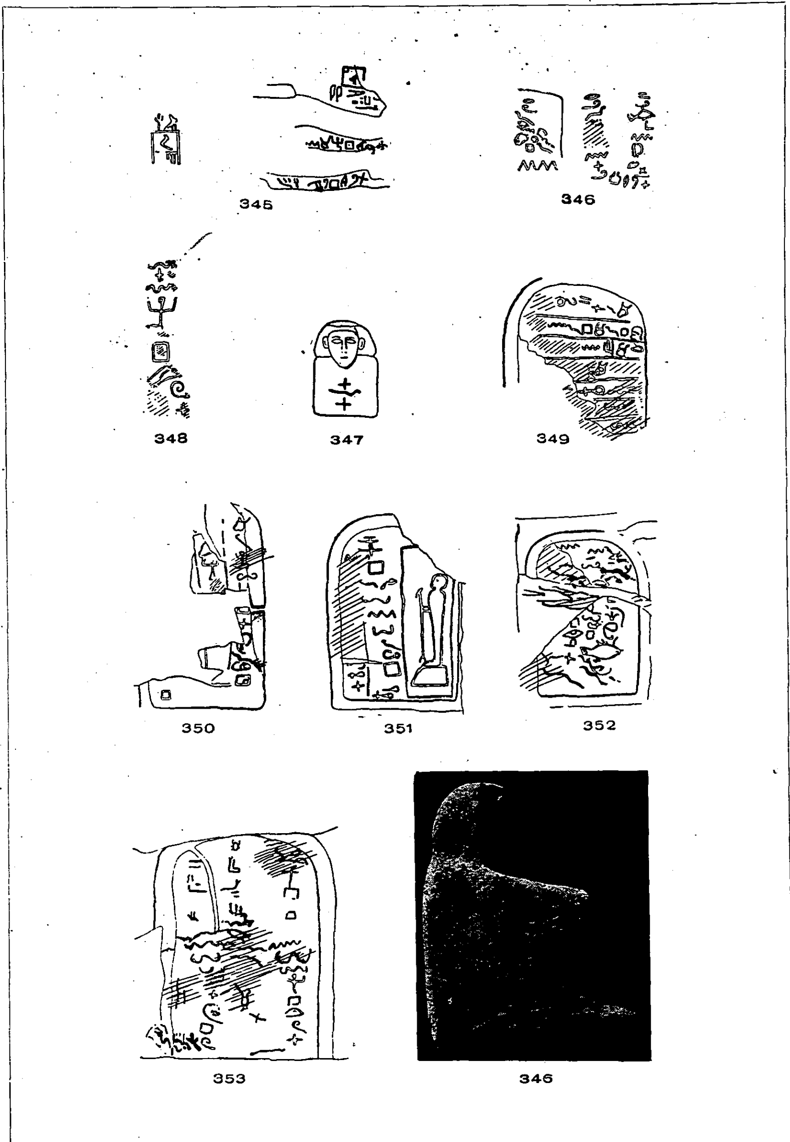


Bild 1. Altsinaitische Inschriften vom W. Moghara und Serabit el-Hadem im Sinaigebiet. (Aus Eisler [s. o. S. 56[5]].)

	Byblos XIII. Jhd.	Byblos X. Jhd.	Mesa IX. Jhd.	Alt=Griechisch		Byblos XIII. Jhd.	Byblos X. Jhd.	Mesa IX. Jhd.	Alt=Griechisch
א					ל				
ב					מ				
ג					נ				
ד					ס				
ה					ע				
ו					פ				
ז					צ				
ח					ק				
ט					ר				
י					ש				
כ					ת				

Bild 2. Zur Entwicklung des phönizischen Alphabets.
(Aus ZatW 1925, 240/41.)

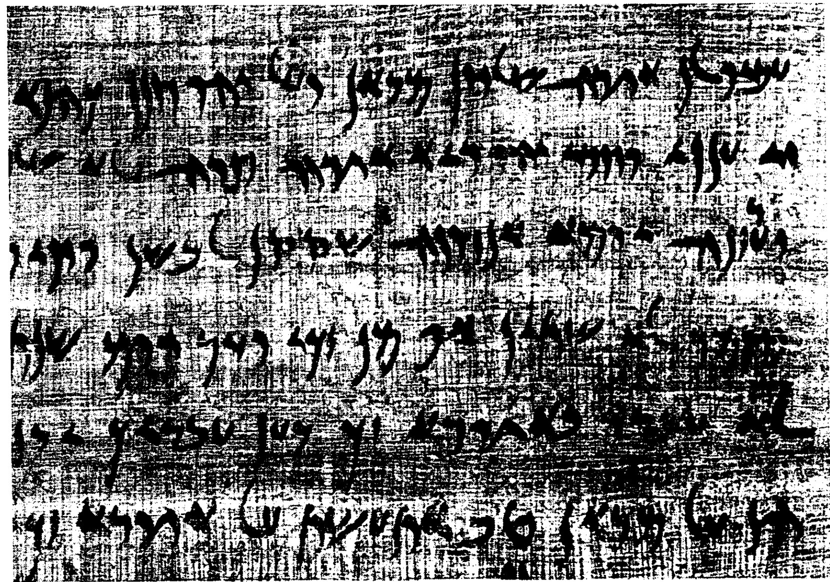


Bild 3. Aramäischer Papyrus aus Elephantine, 5. Jahrh. v. Chr.
(Siehe o. S. 168 [1].)

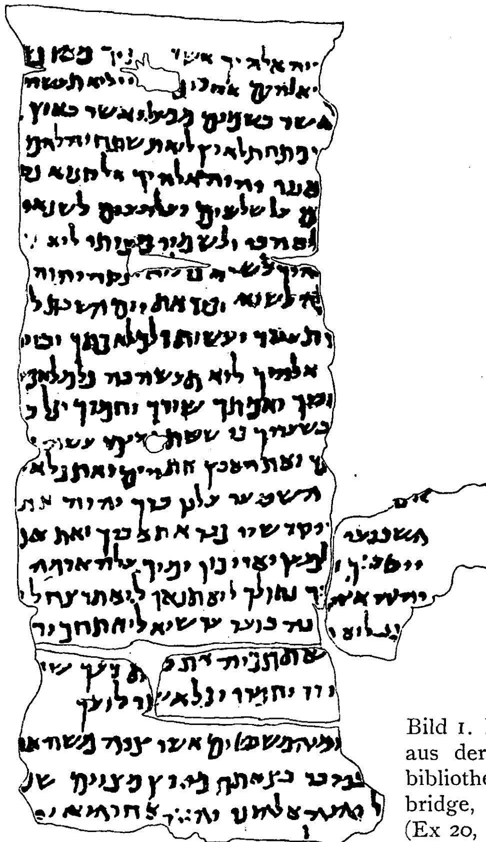


Bild 1. Papyrus Nash aus der Universitätsbibliothek von Cambridge, 2. Jahrh. n. Chr. (Ex 20, 1 ff.; Dt 6, 1 ff.). (Siehe o. S. 421 f.)

דבר יהוה אשר היה אל
יואל בן פתואל׃ שמעו
זאת הזקנים והאזינו כל
יושבי הארץ ההיתה
זאת בימיכם ואם בימי

Bild 2. Aus dem Prophetenkodex mit babylonischer Punktation, 916 n. Chr. (Joel 1, 1 f.). (Siehe o. S. 421[1].)

	Byblos XIII Jhd.	Byblos X. Jhd.	Mesa IX. Jhd.	Alt-Griechisch		Byblos XIII Jhd.	Byblos X. Jhd.	Mesa IX Jhd.	Alt-Griechisch
א					ל				
ב					מ				
ג					נ				
ד					ס				
ה					ע				
ו					פ				
ז					צ				
ח					ק				
ט					ר				
י					ש				
כ					ת				

Bild 2. Zur Entwicklung des phönizischen Alphabets.

Aus ZatW 1925, 240 41

Bild 3. Aramäischer Papyrus aus Elephantine. 5. Jahrh. v. Chr.

Siehe o. S. 168[1].

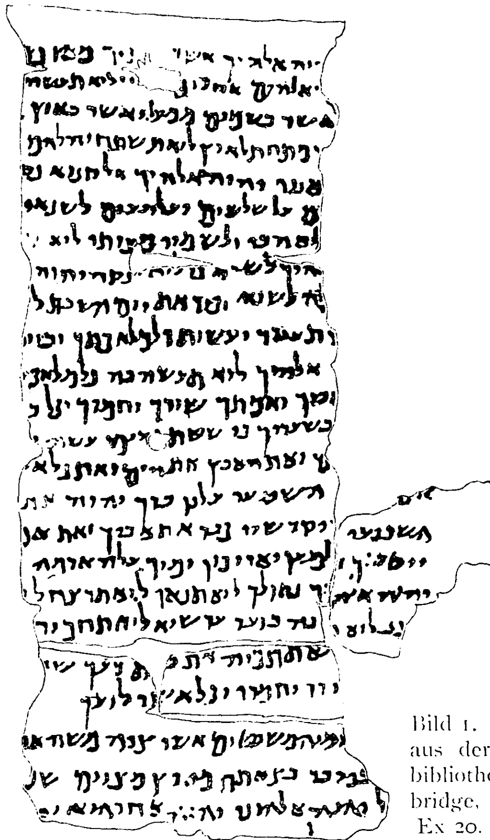


Bild 1. Papyrus Nash aus der Universitätsbibliothek von Cambridge, 2. Jahrh. n. Chr. Ex 20, 1 ff.; Dt 6, 1 ff.
(Siehe o. S. 421 f.)

Bild 2. Aus dem Prophetenkodex mit babylonischer Punktation, 916 n. Chr. (Joel 1, 1 f.).
(Siehe o. S. 421 f.)

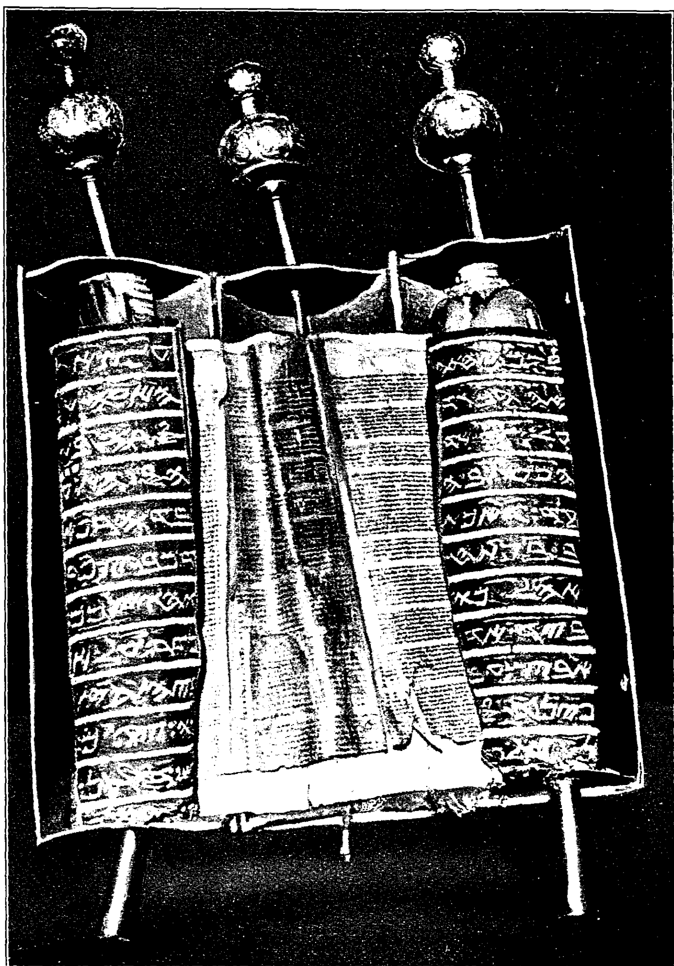


Bild 3. Die samaritanische Pentateuchrolle (s. o. S. 421 f.).

(Nach Weir [s. o. S. 406].)



Bild 1. Sirach-Handschrift, 11. Jahrh. n. Chr. Sir 48, 24–49, 10.
(Aus Kenyon, Our Bible [s. o. S. 406].)

ΕΝΤΩΚΑΙΡΩΕΚΕΙΝΩ·
ΛΕΓΩΝ·ΔΙΑΚΟΥΕΤΕΑΝΑ
ΜΕΣΟΝΤΩΝΑΔΕΛΦΩΝ
ΥΜΩΝΚΑΙΚΡΙΝΑΤΕΔΙΚΑΙ
ΩΣΑΝΑΜΕΣΟΝΑΝΔΡΟΣ
ΚΑΙΑΝΑΜΕΣΟΝΑΔΕΛΦΟΥ
ΚΑΙΑΝΑΜΕΣΟΝΠΡΟΣΗ·
ΛΥΤΟΥΑΥΤΟΥΟΥΚΕΠΙ·
ΓΝΩΣΗΠΡΟΣΩΠΟΝΕΝ

Bild 2. Schriftprobe (Dt 1, 16 ff.) aus dem Codex Vatic. gr. 1209
(Cod. B), 4. Jahrh. (s. o. S. 444[5]).
(Rom, Vatikanische Bibliothek.)

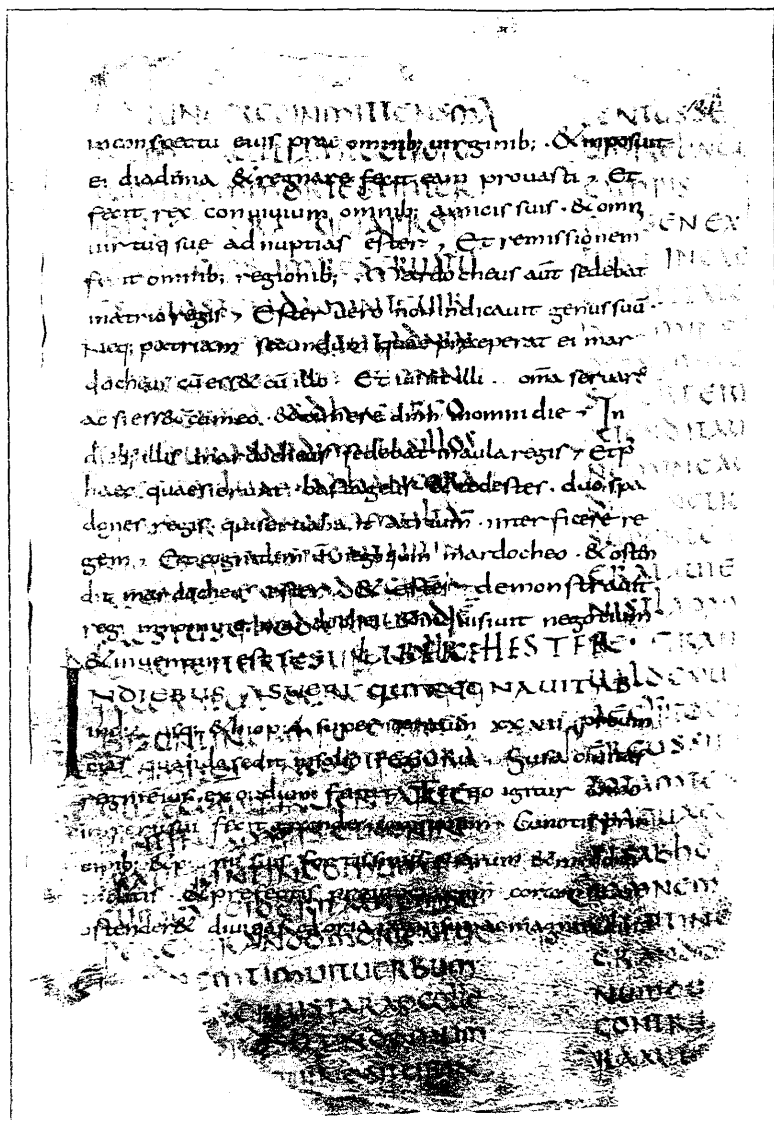


Bild 3. Münchener Pentateuchpalimpsest Clm. 6225 f. 104r.
Jüngere Schrift 8./9. Jahrh.: Est 2, 17–23 𝔏 + 1, 1–4 𝔙;
ältere Schrift 6. Jahrh.: Ex 9, 15 ff. 𝔏.

Thorkild Jacobsen
Felton
Haskell R. 26
Patton M. McC
Thomas

Goettsberger
Einleitung in das
alte testament
863979

OCT 21 '38	Thorkild Jacobsen Haskell room 26. Fellows
JAN 11 '38 MAR 23 '38	[illegible]
APR 21 '38 APR 22 '38	E J Goodspeed
JUL 20 '38 JUL 25 '38	H Holzmann [illegible]
JUL 16 '3[illegible] JUL 23	C. E. [illegible] 2320 N [illegible]
JUL 22 '36	[illegible] 616 Circle [illegible]
AUG 5 [illegible]	[illegible]
JUL 25 '[illegible] AUG [illegible]	H. [illegible] [illegible]

863979